# जैन आगम ग्रंथों में पञ्चमतवाद

(पञ्चभूतवाद, एकात्मवाद, क्षणिकवाद सांख्यमत, नियतिवाद)

5238

डॉ वंदना मेहता

1415

# जैन आगम ग्रंथों में पञ्चमतवाद

## (पञ्चभूतवाद, एकात्मवाद, क्षणिकवाद, सांख्यमत, नियतिवाद)

5238

# जैन आगम ग्रंथों में पञ्चमतवाद

## (पञ्चभूतवाद, एकात्मवाद, क्षणिकवाद, सांख्यमत, नियतिवाद)

**डॉ. वन्दना मेहता**

प्रकाशक

**जैन विश्वभारती संस्थान**
(मान्य विश्वविद्यालय)
लाडनूं - 341 306 (राज.)

© जैन विश्वभारती संस्थान (मान्य विश्वविद्यालय), लाडनूँ

ISBN : 978-81-910633-4-9

लेखक : डॉ. वन्दना मेहता

प्रथम संस्करण : 2012

मूल्य : ₹220/-

प्रकाशक : जैन विश्वभारती संस्थान
(मान्य विश्वविद्यालय)
लाडनूँ - 341306, राजस्थान
सम्पर्क–01581-226110

मुद्रक : श्री वर्द्धमान प्रैस, नवीन शाहदरा, दिल्ली-32

# अर्हम्

शोध करना एक महत्त्वपूर्ण कार्य होता है। उसमें जितनी सूक्ष्मता आती है, उतना ही उसका महत्त्व बढ़ जाता है।

वंदना मेहता ने 'जैन आगम ग्रन्थों में पंचमतवाद' पर शोध प्रस्तुत किया है। इससे पाठक का ज्ञान विवृद्धि को प्राप्त हो, शुभाशंसा।

**उसर (राजसमन्द),** **आचार्य महाश्रमण**

**21 अप्रेल, 2011**

# BLESSINGS

Jaina *Aagams* deserve an important place in the philosophical world. They are the treasure of wisdom. They contain lot of doctrinal, ethical, philosophical, logical and spiritual ideas. However, all these ideas are found in a scattered form and are not available systematically. Lord Mahavira and Lord Buddha were contemporary. Besides these well-known ideas, there were many other heterodox ideas which were present at that time. As in *Aagams*, *Tripitakas* also contains such doctrinal ideas and thoughts which were prevailing at the time. Many scholars have worked on Tripitakas, on this subject. In Jainism this area was untouched. To understand Jainism comparatively with other philosophical ideas this work was a need. The present work is an attempt to fill this need.

Dr Vandana Mehta has done enough effort to collect such doctrinal and philosophical ideas from *Aagams* and present its critical evaluation from the Jaina perspective. Hopefully this work will be an instrumental for the readers to have a chronological idea of the doctrines present at the time of Lord Mahavira. Inclusion of such large number of original references and bibliography shows her deep interest and endeavour in research.

At last, I congratulate her for the present work and wish the best for her bright academic future.

**Samani Charitra Pragya**
VC, Jaina Vishva Bharati Institute, Ladnun

04-07-2012.
Ladnun.

# FOREWORD

I consider it a great privilege to write a foreword to a book entitled *"Jaina Āgama Granthõ mẽ Pañcamatavāda"* written by Dr Vandana Mehta in Hindi which, I understand, is a thesis submitted to the Jaina Vishva Bharati University and which also crowns the writer with a laurel Ph.D. from the said University. To my utter astonishment, I can vouchsafe that this type of thesis is seldom done and it is so meticulously written that it evokes admiration for the future generation to follow. Dr Mehta has followed the latest method of research and every point of the thesis is authenticated with a complete reference to its sources. This book has a speciality that the full text of the source material is given and not its abbreviated form. This is very seldom found in a serious book like this. The Hindi of Dr Mehta is quite lucid and poignant, and yet the style is simple and ornate and never suffers from namby-pamby.

The book has eight chapters of which five chapters are devoted to five theories and the other three are ancillary to understand the backgrounds of these theories. The first chapter describes the socio-political condition of India at the time of Mahāvīra (599-527 B.C.). Dr Mehta has very succinctly delineates the condition of India under the garb of which Mahāvīra preached his doctrines. The atmosphere was no congenial at that time that the people had the right to ventilate their views in a free way despite political divergencies. This chapter is worth-reading before we pass on to the next. The second chapter describes the five principles (*pañca-bhūtavāda*). In connection with *pañcabhūtavāda* the writer describes how the five principles are connected with *Taj-jīva* and *Taccharīravāda*. At the time of Mahāvīra, one of his *gaṇadharas* Vyakta by name also asked Mahāvīra whether the five material elements are real or unreal. Dr Mehta has discussed this problem with learning and logic.

The third chapter deals with *ekātmavāda* which is nothing but the *Jīva* himself who is an embodiment of *ātmā* pervaded throughout the animal kingdom. How this doctrine is evolved in Jainism is nicely delineated by Dr Mehta, supported by all sorts of texts concerning this matter. The fourth chapter deals with the *kṣaṇikavāda* and the Jaina standpoints therein are described in a befitting manner. The *sāṅkhyamata* is adumbrated in the fifth chapter and how this view of the Sāṅkhya philosophy is criticized by the Jainas in the sixth century B.C. was very fairly discussed by Dr Mehta. The last doctrine is *Niyativāda* which is discussed in the sixth chapter. In describing this chapter the writer of the book seems to be very judicious in her outlook. In this section, Dr Mehta brings the question of the Ājīvika and Gosālamaṅkhaliputta to have a philosophical combat with Mahāvīra, who, in course of discussion, turned down their views and established firmly his own. After having discussed the five big doctrines, Dr Mehta has also touched the other views of the opponents which only show how in the sixth century B.C. India was flooded with so many philosophical doctrines, particularly in the eastern zone of India, that it is amazing to note how Mahāvīra has to face the ordeal before the audience and ultimately established his own by judging and criticizing the others. In the last chapter she concludes her discussion by giving the essence of her whole problems.

In conclusion, I can say that Dr Mehta has undertaken a very serious problem for her doctoral dissertation which will serve as a working hypothesis for years to come to the future generation of scholarly world. I recommend this book to the reading public and to scholars who want to augment their knowledge about the history of the different views of India prevalent at the time of Mahāvīra.

**Prof. Satya Ranjan Banerjee**
Quondam Professor of Linguistics, University of Calcutta; and
Emeritus Professor of Jain Vishva Bharati Institute, Ladnun

# अनुक्रमणिका

क्र.सं. पृ.सं.

आशीर्वचन

Blessings

Foreword

विषयानुक्रम i-iii

भूमिका iv-xxvi

प्रथम अध्याय— महावीरकालीन सामाजिक और राजनैतिक स्थिति 1-61

1. महावीर का समय (599-527 ई.पू.)
2. महावीरकालीन प्रचलित मतवाद
3. महावीरकालीन समाज-व्यवस्था
   सामाजिक संगठन; जाति, वर्ण एवं आश्रम व्यवस्था; पारिवारिक जीवन; विवाह व्यवस्था; खानपान—खाद्य पदार्थ, मद्यपान, मांस-भक्षण; शिक्षा—शिक्षा के उद्देश्य; पाठ्यक्रम, शिक्षण विधियाँ, गुरु-शिष्य सम्बन्ध, विनीत-अविनीत शिष्य, शिक्षार्थी के लक्षण, शिक्षा प्राप्ति में बाधक तत्त्व, विद्या केन्द्र; लिपियां; कलाएँ
4. महावीरकालीन राजनीतिक प्रणाली
   600 ई.पू. का राजनीतिक इतिहास; सोलह महाजनपद; राज्य-व्यवस्था—राजा, राजपद एवं राजपुत्रों से संबंध, राजा के प्रधान पुरुष/मंत्री-परिषद; न्याय-व्यवस्था; सैनिक-संगठन; गणतंत्र-शासन
5. जैनागमों की भाषा
6. आगम वाचनाएँ (454/467 ईस्वी सन् तक)
   (प्रथम, द्वितीय, तृतीय, चतुर्थ और पंचम वाचना)
7. गणधर चर्चा एवं पञ्चमतवाद

द्वितीय अध्याय— पंचभूतवाद 62-93

1. जैन आगमों में पंचभूतवाद
2. पंचभूतवाद एवं चारभूतवाद सिद्धान्त
3. तज्जीव-तच्छरीरवाद
4. पंचभूतवाद एवं तज्जीव-तच्छरीरवाद में अन्तर

5. पंचभूतवाद एवं तज्जीव-तच्छरीरवाद नास्तिकता की कसौटी पर
6. जैनेतर परम्परा में पंचभूतवादी एवं अन्य भौतिकवादी मान्यताएँ
7. पंचभूतवाद की जैन दृष्टि से समीक्षा

तृतीय अध्याय— एकात्मवाद 94-120
1. आत्मा की व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ एवं परिभाषा
2. जीव के पर्यायवाची शब्द—जीव और ब्रह्म, जीव और जीवास्तिकाय
3. जैनागमों में आत्मा का स्वरूप विवेचन
4. महावीरयुगीन आत्मविषयक विभिन्न मतवाद
5. जैन आगमों में एकात्मवाद का प्रतिपादन
6. एकात्मवाद की जैन दृष्टि से समीक्षा

चतुर्थ अध्याय— क्षणिकवाद 121-134
1. जैन आगमों में क्षणिकवाद का प्रतिपादन
   - क्षणभंगी पंचस्कन्धवाद
   - चतुर्धातुवाद
2. क्षणिकवाद की जैन दृष्टि से समीक्षा

पञ्चम अध्याय— सांख्यमत 135-151
1. जैन आगमों में सांख्यमत का प्रतिपादन
   - अकारकवाद
   - आत्मषष्ठवाद
2. महावीर युग में सांख्यमत (परिव्राजक परम्परा)
3. सांख्यमत की जैन दृष्टि से समीक्षा

षष्ठ अध्याय— नियतिवाद 152-180
1. नियतिवाद का स्वरूप (ऐतिहासिक दृष्टि से)
2. मंखली और आजीवक शब्द विमर्श
3. जैन आगमों में नियतिवाद का प्रतिपादन
4. नियतिवाद के सम्बन्ध में आचार्य महाप्रज्ञ के विचार
5. जैन और बौद्ध परम्परा में आजीवक आचार : एक तुलनात्मक दृष्टि
6. आजीवक संघ की वृद्धि के कारण

7. मंखलि गोशालक के अन्य सिद्धान्त

8. भारतीय चिन्तन में नियतिसम्बन्धी अवधारणा

9. नियतिवाद की जैन दृष्टि से समीक्षा

सप्तम अध्याय— महावीरकालीन अन्य मतवाद 181-227

1. जैन आगमों में विभिन्न मतवादों के उल्लेख का कारण

2. श्रमण संस्कृति
श्रमणों के पांच प्रकार के मतों का संक्षिप्त परिचय—निर्ग्रन्थ, शाक्य, तापस, परिव्राजक, आजीवक

3. चार समवसरण की अवधारणा
क्रियावाद; अक्रियावाद; अज्ञानवाद; विनयवाद

4. जैन आगमों में सृष्टि उत्पत्तिसम्बन्धी विभिन्न मत
देवकृत सृष्टि; ब्रह्माकृत सृष्टि; ईश्वरकृत सृष्टि; प्रधानकृत सृष्टि; स्वयंभूकृत सृष्टि; अण्डकृत सृष्टि

5. पंचमत के समकालीन मतवाद :
- कर्मोपचय सिद्धान्त,
- अवतारवाद

अष्टम अध्याय— उपसंहार 228-233

विभिन्न मतवादों की समालोचना एवं जैन दृष्टि से समीक्षा

टिप्पण (Notes & References) 234-348

ग्रन्थ-पञ्जिका 349-378

1. मूल स्रोत : साहित्यिक ग्रन्थ, अनुवाद, संपादन इत्यादि
   (a) जैन आगम और उसके व्याख्या ग्रन्थ
   (b) आगमेतर जैन ग्रन्थ
   (c) पालि ग्रन्थ
   (d) ब्राह्मण (वैदिक, सूत्र, महाकाव्य, पुराण और व्याकरण) ग्रन्थ
   (e) दार्शनिक ग्रन्थ
   (f) अन्य ग्रन्थ

2. उप-अनुसंगी प्रमाण (Secondary Authorities)
   (a) सामान्य आधुनिक ग्रन्थ, शोध-प्रबन्ध, लेख इत्यादि
   (b) कोश एवं अन्य सन्दर्भ ग्रन्थ

# भूमिका

वेद से लेकर उपनिषदों तक भारतीय चिन्तनधारा अपने उन्मुक्त प्रवाह में बह रही थी। अनेक आश्रमों, उपवनों, जंगल अथवा विहार स्थलों में अनेक ऋषि-मुनि, परिव्राजक आदि अपने-अपने विचारों, मतों को शिष्यों और जिज्ञासु के समक्ष रख रहे थे। किन्तु उन विचारों की कोई सुनिश्चित व्यवस्था नहीं थी अर्थात् श्रुति परम्परा के रूप में ही ये विचार चल रहे थे।

उपनिषदों के काल से ही वैदिक धर्म विरोधी दार्शनिक मतों का अस्तित्व प्रमाणित होता है किन्तु इस काल के बाद जो समय आया, वह दार्शनिक मतवादों के प्रखर अभ्युदय का युग था। यह स्थिति न केवल भारतवर्ष में थी अपितु सम्पूर्ण विश्व में यह स्थिति देखी जा सकती है, जहां इन लोगों ने धार्मिक और दार्शनिक श्रद्धा का मूलोच्छेद कर डाला। इन विरोधी मतवादों की अधिक संख्या भी हमारा ध्यान आकृष्ट करती है। इस युग के इतिहास के साधन नितान्त स्वल्प हैं, परन्तु जो कुछ आज उपलब्ध है, उसी से उस युग में सक्रिय विरोध की तीव्रता का अनुमान किया जा सकता है।

भारत की सभी दार्शनिक परम्पराओं में भिन्न-भिन्न महत्त्वपूर्ण पहलुओं को लेते हुए अनेक वादों का प्रचलन हुआ, जिनका भारतीय चिन्तन में महत्त्वपूर्ण स्थान है कि किस प्रकार उन चिन्तकों ने गहराई में जाकर जीवन और जगत् से संबंधित महत्त्वपूर्ण तथ्य हमारे सामने रखे।

यह मानवीय स्वभाव है कि वह जो कुछ समझता है, उसे व्यक्त करना चाहता है, उसे शब्दों में प्रकट करने के लिए उत्सुक रहता है। ऐसे में किसी धार्मिक संघ के नेता या प्रमुख होते हैं, वे अपने द्वारा मान्य सिद्धान्त को दुनिया में फैलाना चाहते हैं। इसलिए वे अपने द्वारा मान्य मतों को दुनिया में प्रचारित करते और संघ/संगठन का निर्माण करते हैं। जैन आगमों में जैसे सूत्रकृतांग, भगवती, राजप्रश्नीय आदि ग्रन्थ, बौद्ध ग्रन्थों में दीघनिकाय, अंगुत्तरनिकाय, उदान आदि, उपनिषदों में श्वेताश्वतर, मैत्रायणी, बृहदारण्यक आदि तथा वैदिक

परम्परा के ही महाभारत आदि ग्रन्थ भी एतद्विषयक प्रचुर सामग्री उपलब्ध कराते हैं। वहाँ पूरकता और प्रामाणिकता के लिए उपयोगी सामग्री प्राप्त होती हैं, जिससे जैन तथा बौद्ध धर्म के तत्कालीन स्वरूप का भी पता चलता है। इन्होंने विरोधी मतों में सामंजस्य स्थापित करने का पूरा प्रयत्न किया।

महावीर युग में ही 363 मतवादों का उल्लेख मिलता है। बाद में उनकी शाखा-प्रशाखाओं का और विस्तार होता गया—वैसे सिद्धान्तों में क्रिया, अक्रिया, विनय, अज्ञान, पंचभूत, एकाद्वैत, अकारक, आत्मषष्ठ, पंचस्कंध, चतुर्धातु, तज्जीव-तच्छरीरवाद, आत्मकर्तृत्व इत्यादि विषय मुख्य थे। इनको लेकर वे धर्मनायक जनसमूह में बोलते, उपदेश करते थे। इसीलिए ये विषय वाद का रूप ले चुके थे। ये वाद तब के हैं, जब तद्गत सिद्धान्त किसी परिपूर्ण दर्शन का रूप प्राप्त किये हुए नहीं थे। अतः व्याख्याकारों—भद्रबाहु द्वितीय, जिनदासगणी महत्तर, शीलांकसूरि आदि ने विभिन्न वादों को चार्वाक, सांख्य, न्याय, बौद्धादि विभिन्न दर्शनों के साथ बड़ी ही कुशलता के साथ जोड़ा है।

'वाद' शब्द के अन्तर्गत सैकड़ों प्रकार हैं। किसी भी शब्द के साथ 'वाद' शब्द लगा देने से एक प्रकार का 'वाद' एक विशेष मत, संकेतित हो जाता है, जैसे आजकल अंग्रेजी में 'इज्म' ism शब्द जोड़ देने से एक-एक दर्शन में बहुत-बहुत वादों के भेद अन्तर्गत हो रहे हैं।

वाद शब्द संस्कृत में भ्वादिगण् के अन्तर्गत निरूपित परस्मैपदी वद् धातु से घय् प्रत्यय लगकर बनता है। वद् धातु बोलने के अर्थ में प्रयुक्त है। भाषाशास्त्र के अनुसार वाद शब्द का सामान्य अर्थ किसी विषय पर आख्यान करना है। इसके लक्षणागम्य अर्थ के अनुसार किन्हीं सिद्धान्तों पर आधारित एक दार्शनिक या तात्विक परम्परा को वाद कहा जाता है।

इन 363 जैनेतर मतों का प्रचारित होना निःसंदेह संदिग्ध है, किन्तु कतिपय मतों का प्रचलित होना अवश्य निःसंदिग्ध है। स्थिति ऐसी बनी कि आगम की साक्षी से अपने सिद्धान्तों की सच्चाई बनाये रखना कठिन हो गया, क्योंकि अनेक मतवाद हैं, अनेक ऋषि है किसको सही मानें, यह लोगों के सामने ज्वलंत प्रश्न बन गया। तब प्रायः सभी प्रमुख मतवादों ने अपने को प्रतिष्ठित करने के लिए युक्ति (तर्क) का सहारा लिया। जो ब्राह्मण धर्म के मूल श्रुति और स्मृति का तर्कशास्त्र के सहारे अपमान करता है, वह नास्तिक है।

ऐसे साधुजनों को समाज से निकाल देना चाहिए–

> योऽवमन्येत ते मूले, हेतुशास्त्राश्रयाद्द्विजः।
> स साधुभिर्बहिष्कार्यो नास्तिको वेदनिन्दकः।।
>
> (मनुस्मृति, 2.11)

ऐसे कथन की सार्थकता नहीं रही और जो तर्क से वेदार्थ का अनुसंधान करता है, वहीं धर्म को जानता है, अन्य नहीं, ऐसे मत प्रमुख बन गये। फलतः आगम प्रमाण (आगम की सत्यता) का भाग्य तर्क के हाथों आ गया और 'वादे वादे जायते तत्त्वबोधः' यह उक्ति गुंजने लगी। यद्यपि गुरु-शिष्य के बीच होने वाला जिज्ञासा समाधान एवं तत्त्वचर्चा आदि में वाद की शुद्धता में कमी नहीं आई किन्तु जहां दो विरोधी मतानुयायियों में चर्चा होती, वहां वाद अत्यन्त विकृत रूप धारण कर लेता था।

जितने विचार उद्भूत हुए, वे सभी सम्प्रदाय रूप में अस्तित्व में नहीं आये, क्योंकि उन्हें लोक समर्थन का आधार नहीं मिला। जो विचार तात्विक, धार्मिक या दार्शनिक वादों के रूप में अपना अस्तित्व बनाये हुए थे, उनके सांकेतिक रूप हमें प्राप्त होते हैं। कुछ विचार, सिद्धान्त नष्ट हो गए, क्योंकि लोगों की अनास्था उन्हें अक्षुण्ण नहीं बनाये रख सकी।

इस प्रकार 600 ई.पू. में अनेक सम्प्रदाय थे, जो तत्त्वज्ञान के किसी एक पक्ष को लेकर अनुसरण और प्रसरण करने में अपनी वाणी की सार्थकता मानते थे।

भारतवर्ष में प्राचीनकाल से वैदिक (1500 ई.पू.), जैन (600 ई.पू.), तथा बौद्ध (600 ई.पू.)–ये तीनों ही परम्पराएँ अस्तित्व में हैं। प्रत्येक के अपने-अपने मतवाद और सम्प्रदाय हैं तथा आपस में ये अनेक प्रकार से समानता व विषमता की दृष्टि भी रखते हैं। इस शोध में मैंने जिन मतवादों का चयन किया है, वे प्रायः वैदिक, बौद्ध तथा जैन–तीनों ही परम्पराओं में किसी न किसी रूप में आए हैं। ये मतवाद आपस में कुछ अर्थों में जुड़े हुए हैं तथा ये पाँचों ही मतवाद भगवान महावीर के समय प्रसिद्ध थे एवं समाज में इनका व्यापक प्रभाव था। मुख्य रूप से इस शोध में मैंने यह देखने तथा जानने का प्रयास किया है कि इन मतवादों के उल्लेख तीनों परम्पराओं में सर्वप्रथम किसमें और किस रूप में हुआ है। इन तीनों परम्पराओं के शास्त्रों में इन मतवादों के उल्लेख कहां-कहां मिलते हैं? तथा किस रूप में इनका विकास हुआ है। इनमें क्या समानता व

विषमता है? इन मतवादों का आधार क्या है? दूसरे शब्दों में इनका संबंध किस दार्शनिक परम्परा से है?

भारतीय वाङ्मय के अन्तर्गत जैनागमों में ऐसे अनेक विषय आए हैं, जिनका सूक्ष्म और वास्तविक अर्थ निकालना आज भी अपेक्षित है। जैन आगमों में विशेषतः सूत्रकृतांग और अन्य आगमों में विविध वादों के रूप में विभिन्न विचारधाराओं का जो उल्लेख हुआ है, उनका दार्शनिक दृष्टि से विशेष रूप से समीक्षण और परीक्षण किया जाय यह अत्यन्त वांछित है, तथा विभिन्न दर्शनों में वे वाद कहाँ तक संगति रखते हैं—इस दृष्टि से अध्ययन कर मौलिक प्रकाश डाला जाए तो शोध के क्षेत्र में अत्यन्त उपयोगी हो सकता है। साथ ही आगमों में वर्णित तत्कालीन सामाजिक और राजनैतिक स्थिति का अध्ययन करना भी मेरे शोध करने का उद्देश्य रहा, ताकि तत्कालीन मतवादों की स्थिति का भी अंकन हो सके।

प्रस्तुत शोध-विषय "जैन आगमों में पंचमतवाद—पंचभूतवाद, एकात्मवाद, क्षणिकवाद, सांख्यमत और नियतिवाद" निर्धारित करने का उद्देश्य सिर्फ आगम तथा उसके व्याख्या साहित्य में इन मतवादों की उत्पत्ति, सिद्धान्त, आचार-पद्धति, पारस्परिक साम्य तथा वैषम्य दिखाना मात्र नहीं है, अपितु वैदिक तथा बौद्ध परम्परा एवं अन्य साहित्य में इनकी क्या स्थिति रही यह जानना भी था। विभिन्न परम्पराओं के साहित्य में इन सिद्धान्तों के ऐतिहासिक विकास को ध्यान में रखते हुए विवेचन करना तथा अन्त में जैन दृष्टि से उनकी समीक्षा इस शोध का प्रमुख उद्देश्य है।

प्रश्न हो सकता है कि प्रस्तुत शोध में इन पाँच मतवादों को ही क्यों रखा? इन पांचों को ही रखने का क्या औचित्य है? इन पांचों को रखने का मेरा उद्देश्य यही है कि वस्तुतः ये मतवाद कुछ अर्थों में एक-दूसरे से जुड़े हुए हैं, इसका जैनागम व बौद्धागम स्वयं प्रमाण देते हैं। जैन आगमों के साथ बौद्ध तथा वैदिक परम्परा में इनका विस्तारपूर्वक उल्लेख हुआ है।

दूसरा—छठी सदी ई.पू. में इन मतवादों की समाज में व्यापक प्रतिष्ठा थी। मंक्खली गोशाल के आजीवक मत के बारे में तो यहां तक कहा जाता है कि उसके अनुयायियों की संख्या भगवान महावीर के अनुयायियों से भी अधिक थी और समाज में उनका व्यापक प्रभाव था।

विभिन्न मतवादों को लेकर वृहद् तथा आंशिक रूप से काफी काम किया जा चुका है, किन्तु तीनों ही परम्पराओं को दृष्टि में रखते हुए विशद तथा तुलनात्मक अध्ययन मेरी जानकारी के अनुसार अभी तक नहीं हुआ है। अतः प्रस्तुत विषय पर शोध करने का यह भी एक उद्देश्य रहा।

अतः जैन आगम ग्रंथों में पंचमतवाद इस विषय को केन्द्र में रखते हुए विभिन्न मतवादों से संबंधित धर्म, दर्शन, संस्कृति, आचार, परम्परा आदि का शोधपरक गवेषणात्मक अध्ययन मेरे शोध का मुख्य अभीष्ट रहा है।

निश्चित ही यह शोध कार्य महावीर युगीन सामाजिक, राजनीतिक एवं दार्शनिक स्थिति को स्पष्ट कर सकेगा। जो प्राचीन भारतीय संस्कृति के सामाजिक, राजनीतिक, दार्शनिक और साहित्यिक अवदान को भी स्पष्ट करता है, साथ ही वह तत्कालीन समय की सम-सामयिक विभिन्न परिस्थितियों के चित्रण में पूर्णतः समर्थ है। ऐसा मेरा मानना है।

जैन दर्शन और उसके तात्त्विक चिन्तन का मूल, आगम में निहित है। जैन आगमों में भारतीय परम्परा के विभिन्न मत-दर्शन के ऐसे सिद्धान्तों का उल्लेख है जिनका भारतीय दार्शनिक चिन्तन में अपना वैशिष्ट्य है। यद्यपि जैन आगम श्रमण आचार का ही ज्यादा प्रतिपादन करते हैं तथापि आगमों में तत्कालीन समाज, राजनीति, अर्थनीति, सांस्कृतिक चिन्तन तथा विभिन्न धार्मिक परम्पराओं अथवा अन्यतीर्थिक मतवादों से सम्बन्धित चिन्तन भी मुखर हुआ है।

चूंकि शोध विषय आगमों में दार्शनिक मतवादों पर आधारित है अतः आगम साहित्य का आलोडन करना आवश्यक था। आज यह माना जाता है कि जैन आगम साहित्य का अधिकांश भाग लुप्त हो चुका है, तथापि सत्य यह भी है कि जो आज उपलब्ध है वह परिमाण की दृष्टि से बहुत कम नहीं उस विशाल जैनागम साहित्य में दार्शनिक मतों तथा तत्कालीन समाज और राजनीति से सम्बन्धित विषय का समग्र अध्ययन करना शोधावधि के अल्प समय में संभव नहीं था, अतः मैंने शोध विषय को आगमों में प्रचलित विभिन्न मतों में से पांच मतों—पंचभूतवाद, एकात्मवाद, क्षणिकवाद, सांख्यमत, एवं नियतिवाद इस विषय को केन्द्र में रखते हुए अन्य मतों से सम्बन्धित विषयों तथा तत्कालीन समाज और राजनीतिक स्थिति का 600 ई.पू. के समकालीन साहित्य बौद्ध

त्रिपिटक और उपनिषदों के परिप्रेक्ष्य में संक्षिप्त रूप से तुलनात्मक विवेचन करने का प्रयास किया है।

जैन आगमों में दार्शनिक विवरण बिखरा-पड़ा है। यद्यपि यह स्पष्ट है कि जिन वादों की चर्चा आगमों में हुई है उन्हें वैदिक और अवैदिक दोनों ही परम्पराओं से किसी दर्शन के साथ पूर्ण रूप से नहीं जोड़ सकते, क्योंकि यह भारतीय दर्शन के विकास की प्रारम्भिक स्थिति थी। अतः प्रस्तुत शोध अध्ययन में मेरा दृष्टिकोण यह रहा कि आज विभिन्न दर्शनों के रूप में प्रतिष्ठित विचारधाराओं में कौन-कौन से वाद किस दर्शन विशेष में जा सकते हैं। यह स्पष्ट अथवा इंगित करने का प्रयास किया है।

जैन परम्परा में यह माना जाता है कि वर्तमान जैनागम भगवान महावीर की सतत साधना से प्राप्त सत्यों का साक्षात् प्रतिफलन है, और ऐसे अर्हतों, द्रष्टाओं की रचना का न केवल अध्ययन करना अपितु समसामयिक साहित्य के परिप्रेक्ष्य में लिखना कुछ कठिन सा प्रतीत हो रहा था फिर भी एक छोटा सा प्रयत्न करने का प्रयास किया है।

यह शोध मुख्यतः आगम साहित्याधारित है। शोध विषयानुसार जैन आगमों में पंचमतवाद—पंचभूतवाद, एकात्मवाद, क्षणिकवाद, सांख्यमत, और नियतिवाद है, जो दर्शन का विषय है। अतः इस शोध-प्रबंध में अंग आगमों में सूत्रकृतांग मेरा मुख्य आधार ग्रन्थ रहा, क्योंकि यह ग्रन्थ अन्य दार्शनिक मतों का विस्तृत वर्णन प्रदान करता है। इसके अतिरिक्त, भगवती, ज्ञाता, उपासकदशा आदि मुख्यतः उपयोग में लिए हैं। उपांग में दार्शनिक विषयों में राजप्रश्नीय भी मुख्य आधार ग्रन्थ रहा। जैन आगमों की शैली सूत्रात्मक है तथा प्रायः मत प्रवर्तकों के नामोल्लेख नहीं मिलते, इस हेतु अप्रत्यक्ष रूप से बौद्ध त्रिपिटकों एवं आगमिक व्याख्या साहित्य का उपयोग इस शोध में आवश्यक रूप से हुआ है। क्योंकि वहां विभिन्न मतवादों के आचार्यों का नामोल्लेख प्राप्त होता है। इसके अतिरिक्त प्रसंगानुकूल विभिन्न मत-दर्शन से सम्बन्धित अन्य आगमों एवं दार्शनिक ग्रन्थों का उपयोग भी यथावसर किया गया है।

आचार्य महाप्रज्ञजी द्वारा संपादित जैन आगमों में अन्य दार्शनिक मतों की जैन दर्शन के परिप्रेक्ष्य में विस्तृत व्याख्या आगमों में प्राप्त विभिन्न मतों के स्थल पर टिप्पण में या भाष्य रूप में की गई है। वह व्याख्या मुझे मूल स्रोत

तक पहुँचाने में बहुत सहायक रही है। तथा उस व्याख्या विवेचन का मैंने प्रस्तुत शोध में यथावसर कहीं अधिक तो कहीं अल्प रूप में उपयोग किया है।

जिन मतवादों की इस शोध में चर्चा है, उनके बारे में आगम साहित्य के उल्लेख के साथ-साथ आगमिक व्याख्या साहित्य तथा जैन आगमों के समकालीन बौद्ध आगमों तथा आगम साहित्य से पूर्व जहाँ इन मतवादों का उल्लेख हुआ है, उसे दर्शाया गया है। इस प्रकार इस शोध-कार्य में आगमिक परम्परा में आगम ग्रन्थों को जिस क्रम से निर्धारित किया गया है—अंग, उपांग, छेद, मूल, आवश्यक तथा उसके व्याख्या साहित्य के साथ जैन आगम ग्रन्थों के समकालीन बौद्ध साहित्य तथा उसके पूर्ववर्ती वैदिक साहित्य में जहाँ कहीं इन मतवादों से सम्बन्धित विषय उपलब्ध हुआ, उसे इस शोधकार्य में आवश्यकतानुसार ऐतिहासिक कालक्रम को ध्यान में रखते हुए विवेचित किया है।

वस्तुतः किसी मत या दर्शन प्रणाली विशेष को लेकर किसी निश्चित काल और समय में उसकी व्याख्या सरलता से नहीं की जा सकती। क्योंकि वह पूर्वकाल की विकसित दर्शन परम्परा उत्तरकाल अवस्था में समाप्त नहीं हो जाती बल्कि उत्तरकाल में वह दार्शनिक प्रणाली और अधिक तर्कसंगत और व्यापक हो जाती है। यद्यपि यह उस स्थिति में बहुत आवश्यक हो जाता है, जब एक दार्शनिक मत लुप्त होकर दूसरे दार्शनिक मत को समादर देता है तब यह खोज करना कि कौनसा मत किस मत से पहले उद्भूत या उत्पन्न हुआ। किन्तु यह उस स्थिति में अत्यन्त जटिल होता है जबकि दर्शन की प्रणालियाँ एक साथ ही विकास की ओर उन्मुख हो रही हो, तब विभिन्न मतों के विकास को कालक्रम में बांधकर अध्ययन करना अर्थपूर्ण नहीं रहता। ऐतिहासिक और साहित्यिक साक्ष्य के आधार पर विभिन्न दार्शनिक मत-मतान्तरों की उत्पत्ति और विकास के सम्बन्ध में तुलनात्मक और पारस्परिक अध्ययन के लिए पर्याप्त सामग्री मिल जाती है।

मैंने इस प्रयास से पूर्ण रूप से बचने की कोशिश की है कि किसी भी भारतीय मत या मत प्रवर्तक का पाश्चात्य मत या मत प्रवर्तक से तुलना की जाए, क्योंकि यह मेरे शोध विषय से बाहर की वस्तु है। किन्तु यह भी सत्य है कि ऐसी बहुत-सी पांश्चात्य अवधारणाएँ हैं, जो पूर्व अवधारणाओं में या उनके साहित्य में व्यापक रूप से पाई जाती हैं।

इस शोध में ग्रंथकारों, आचार्यों या ग्रन्थ के समय के सम्बन्ध में उनकी प्रायः निश्चित तिथि (Fixed Date) नहीं दी गई है। उनकी शताब्दी के अनुसार तिथि उल्लेखित है।

मेरा यह पूर्ण प्रयास रहा कि मूल ग्रन्थों का अनुसरण अधिक प्रामाणिकता के साथ किया जाए, ताकि विवेचन पूर्ण प्रामाणिक हो। अतः मैंने इस शोध-प्रबन्ध में लगभग हर मूल सन्दर्भ को देने का प्रयत्न किया है, जिन्हें ग्रन्थ-सूची से पूर्व टिप्पण (Notes and References) बिन्दु के अन्तर्गत रखा है। इसके लिए मेरे सामने मुख्य आधार रहा, A. Danilou का ग्रन्थ Hindu Polytheism, Routledge & Kegan Paul, London, 1964। लेखक ने इस ग्रन्थ में प्रत्येक अध्याय के क्रम से पहले से अंतिम अध्याय तक एक ही क्रम संख्या रखी। अर्थात् द्वितीय, तृतीय आदि में पुनः क्रम संख्या 1 से नहीं निर्धारित की। मैंने भी इसी पद्धति का अनुसरण किया है।

मूल व्यतिरिक्त उप अनुसंगी प्रमाण (Secondary Authorities) प्रत्येक पृष्ठ के नीचे दिए हैं। वे प्रथम बार पूरी ग्रन्थ सूचना (Bibliography) के साथ उल्लेख किए गए हैं।

जैन आगमों के मूल सन्दर्भ में मुख्य रूप से जैन विश्वभारती तथा जैन विश्वभारती विश्वविद्यालय प्रकाशन, लाडनूँ के संस्करण ही उपयोग में लिए हैं, अतः टिप्पण में तद्-तद् आगमों के सन्दर्भों को इसी प्रकाशन का जाना जाए। जहाँ कहीं अन्य आगमों के प्रकाशन उपयोग में लिए हैं, उनके आगे उनका उल्लेख किया गया है। आगमिक व्याख्या साहित्य के लिए निर्युक्ति संग्रह भद्रबाहुस्वामीकृत, श्री हर्षपुष्पामृत कर्पूरसूरि, श्री हर्षपुष्पामृत जैन ग्रन्थमाला, शांतिपुरी, सौराष्ट्र, 1989, जम्बूविजय जी द्वारा संपादित आचारांगसूत्र, सूत्रकृतांगसूत्र भद्रबाहु विरचित निर्युक्ति तथा शीलांकाचार्य विरचित वृत्ति (टीका), मोतीलाल बनारसीदास, इण्डोलॉजिकल ट्रस्टं, दिल्ली, 1978 तथा सूत्रकृतांग की मुनि पुण्यविजयजी द्वारा संपादित, निर्युक्ति तथा चूर्णि सहित, प्राकृत ग्रन्थ परिषद्, अहमदाबाद, 1975 और सुदर्शनलालजी महाराज द्वारा संपादित सूत्रकृतांग की शीलांक वृत्ति, श्री श्वेताम्बर स्थानकवासी स्वाध्याय संघ, गुलाबपुरा, 1999 उपयोग में लिए गये। विशेषावश्यक भाष्य के मूल सन्दर्भ में दिव्यदर्शन कार्यालय अहमदाबाद, 1962 तथा लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृति विद्या

मंदिर, अहमदाबाद, 1968 उपयोग में लिये गये हैं। जहां कहीं अन्य प्रकाशन उपयोग में लिये उनके आगे यथासंभव उल्लेख किया गया है।

इसी तरह बौद्ध त्रिपिटकों के मूल सन्दर्भ में मुख्य रूप से विपश्यना विशोधन विन्यास, इगतपुरी प्रकाशन उपयोग में लिया है। अतः टिप्पण में तद्-तद् त्रिपिटकों के सन्दर्भों को इसी प्रकाशन का जाना जाए। अन्य प्रकाशनों के उल्लेख के समय टिप्पण में तद्-तद् स्थल पर यथासंभव उल्लेख कर दिया है। ब्राह्मण ग्रन्थों में मुख्य रूप से उपनिषदों के मूल सन्दर्भ में उपनिषत्संग्रह, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 1984, ईशानि नो उपनिषद्, मोतीलाल जालान, गीताप्रेस, गोरखपुर, 1969 तथा छान्दोग्योपनिषद्, बृहदारण्यकोपनिषद्, गीताप्रेस, गोरखपुर, 1965, 1968, का उपयोग किया है।

महाभारत के मूल सन्दर्भ में रामचन्द्र शास्त्री द्वारा संपादित संस्करण, ओरिण्यटल बुक्स रीप्रिंट कॉरपोरेशन, नई दिल्ली, 1979 का ही मुख्यतः उपयोग किया गया अतः तद्-तद् स्थल पर इसी प्रकाशन को जाना जाए तथा अन्य प्रकाशन के उपयोग लेने की स्थिति में उनके आगे उन प्रकाशनों का उल्लेख करने का प्रायः प्रयास किया गया। इन प्रकाशनों का प्रथम बार पूरी सूचना के साथ उल्लेख किया। जैसे—(ब्यावर प्रकाशन), (बौद्ध भारती वाराणसी प्रकाशन), (चौखम्बा प्रकाशन), (श्री अमर जैन शोध संस्थान, सिवाना प्रकाशन), (मिथिला विद्यापीठ दरभंगा प्रकाशन) इत्यादि किन्तु उनका उल्लेख दुबारा होने पर पुनः उनका उल्लेख संक्षिप्त रूप जैसे (ब्या.प्र.), (बौ.भा.वा.प्र.), (चौख.प्र.), (सि.प्र.) (मि.विद्या.द.प्र.) इत्यादि रूप में किया है।

इन सभी मूल सन्दर्भों के सम्बन्ध में खास बात यही है कि जैन विश्वभारती तथा जैन विश्वभारती विश्वविद्यालय प्रकाशन के जैन आगम इस शोध में बहुलतया उपयोग में लिये हैं, उनके नाम प्राकृत में हैं, यथा—आयारो, सूयगडो, ठाणं, समवाओ, भगवई इत्यादि। किन्तु समस्त भाषाओं की असमानता दूर करने के लिए एवं साम्यता के लिए यह समस्त क्षेत्रों की प्रविष्टि प्रतिपादित यानी विभक्तत्यन्त रहित मूल शब्दों का ही प्रयोग किया है। इसमें Winternitz ने History of Indian Literature, Vol.-II में 45 आगमों के जो नाम निर्धारित किये, उसी के अनुसार और वही नाम यहां रखे हैं। खास बात यही है कि उन्होंने संस्कृत नामों का उपयोग किया है, किन्तु यहां विसर्ग रहित

शब्दों का प्रयोग है, जैसे—आचारांगसूत्र, सूत्रकृतांग, स्थानांग, समवायांग, भगवती इत्यादि।

यह शोध मुख्यतः जैन आगमों पर आधारित है किन्तु समकालीन होने की वजह से बौद्ध त्रिपिटकों का इसमें यत्किंचित् रूप से उल्लेख हुआ है। उसके मूल सन्दर्भ के लिए जिन प्रकाशनों का उपयोग लिया, उन पालि ग्रन्थों का पालि में ही नाम यथावत् रखा है, क्योंकि वे इसी नामों से ज्यादा प्रसिद्ध या प्रचलन में हैं। इसके अतिरिक्त पालि ग्रन्थों के नाम संस्कृत या हिन्दी में प्रायः नहीं लिखते हैं अथवा प्रचलन में नहीं हैं। इसलिए पालि ग्रंथों का नाम पालि भाषा में ही यथावत् रखा है।

ग्रंथ-सूची में भी विषयानुसार जैसे—जैन आगम एवं व्याख्या ग्रन्थ, आगम बाह्य जैन ग्रन्थ, पालि-ग्रन्थ, ब्राह्मण (वैदिक, सूत्र, महाकाव्य, पुराण और व्याकरण) ग्रंथ, दार्शनिक ग्रन्थ, अन्य ग्रन्थ आदि-आदि क्रम से ग्रंथों को निर्धारित कर रखा है, उसमें भी अंग्रेजी (अंग्रेजी मूल, अनुवादित या संपादित आदि) के ग्रंथों को पृथक् रखा है। उप-अनुसंगी प्रमाण में भी सामान्य आधुनिक ग्रन्थ, कोश/सन्दर्भ ग्रन्थ इस क्रम से संयोजित किए हैं। समग्र ग्रन्थ-सूची वर्णमालाक्रमानुसार (Alphabatically) से योजित की है।

आगम युग के विभिन्न मतवादों को लेकर प्रायः शोधकार्य नहीं हुए हैं। प्रस्तुत विषय पर जहाँ तक मेरी जानकारी है, स्वतन्त्र रूप से कोई कार्य नहीं हुआ था। कुछ ग्रन्थों में बहुत संक्षिप्त रूप से विभिन्न मतवादों के संक्षिप्त विवरण मिलते हैं। उन आगमों तथा उन पर हुए समीक्षात्मक अनुशीलनों एवं प्रस्तुत शोध से सम्बन्धित मतों पर हुए पूर्ववर्ती कार्यों का संक्षेप में विवरण प्रस्तुत किया जा रहा है—

A. Weber का जर्मन ग्रन्थ ***Uber die heligion Schriften der Jainas* (on the Holy scriptures of the Jainas)** जिसका प्रकाशन Indische Studien, Vol.- XVI, 1883, XVII, 1885 में प्रथम बार हुआ। इसमें श्वेताम्बर आगमों पर विस्तृत चर्चा की है। इसमें आगम ग्रन्थों में जो मतवाद मिलते हैं उनका भी उल्लेख है। इस ग्रन्थ का अंग्रेजी अनुवाद Indian Antiquary Vols- XVII, XXI 1888-92 में Sacred Literature of the Jainas नाम से अनुवाद हुआ। इस ग्रन्थ का पुनर्मुद्रण गणेश ललवानी और सत्यरंजन बनर्जी ने Sacred Literature of the Jainas नाम से ही 1999 में संपादित किया। इसमें श्वेताम्बर आगम परम्परा के बारे में विस्तृत प्रकाश डाला गया है।

Walter Schubring का ***Das Kalpasutra, die alte Sammlung Jinistischer Moenchsvor schriyten*** **(The Kalpasutra the Ancient collection of Rules for Jain Monks)** जिसका प्रकाशन Leipzig, से 1905 में हुआ। इस ग्रन्थ का अंग्रेजी अनुवाद Indian Antiquary से 1910 में प्रकाशित हुआ।

Josof Deleu ने ***Viyāhapaṇṇatti (Bhagvaī)*** के महत्त्वपूर्ण अंशों पर विशद समीक्षा की है। इस ग्रन्थ का प्रकाशन 'De Tempel' Tempelhot 37, Brugge (Belgie) से 1970 में हुआ। जिसका पुर्नमुद्रण Motilal Banarasidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, द्वारा 1996 में हुआ। इसमें भी आगम युग के विभिन्न मतों पर प्रकाश पड़ता है।

Hermann Jacobi ने आचारांग और कल्पसूत्र एवं उत्तराध्ययन और सूत्रकृतांग–इन चार आगमों का अनुवाद किया जिनका प्रकाशन Sacred Books of the East नामक सिरीज में Vol-22 (1884), Vol- 45 (1895) हुआ। इनमें आगम युग के दार्शनिक मतवादों का गहनता से उल्लेख हुआ है।

MaxMüller का **The Six Systems of Indian Philosophy,** London, 1889 में प्रकाशित हुआ जो बाद में भारत से 1919 में प्रकाशित हुआ। आंग्ल भाषा में लिखित इस ग्रन्थ में भारतीय दर्शन की विभिन्न परम्पराओं के ग्रन्थों का परिचय देते हुए भारतीय दर्शन की प्रमुख छः प्रणालियाँ–मीमांसा (पूर्व और उत्तर दोनों), सांख्य, योग, न्याय और वैशेषिक का विशद् वर्णन किया है। इसकी भूमिकां में चार्वाक लोकायत मत की विस्तृत समीक्षा है। जो इस शोध के द्वितीय अध्याय पंचभूतवाद से संबंधित है। साथ ही दर्शन की छः प्रणालियों में सांख्यदर्शन, अकारकवाद एवं आत्मषष्ठवाद से सम्बद्ध है।

सुरेन्द्रनाथ दासगुप्ता की **History of Indian Philosophy,** Cambridge से 1922 में प्रकाशित हुई। अंग्रेजी भाषा में लिखित यह ग्रन्थ पांच भागों में विभाजित है, जिसके प्रथम भाग में वेद और ब्राह्मण दर्शन, प्रारम्भिक उपनिषदें, भारतीय दर्शन प्रणाली का सामान्य विवेचन, बौद्ध, जैन, कपिल एवं पातंजल सांख्य (योग), न्याय वैशेषिक, मीमांसा तथा शंकर वेदान्त दर्शन के

प्रारम्भिक विकास की साधारण विवेचना की है। द्वितीय भाग में शांकर वेदान्त सम्प्रदाय (प्रथम भाग से क्रमशः), योग़ वाशिष्ठ दर्शन, चिकित्सा की विभिन्न शाखाओं का विवेचन तथा भगवद् गीता दर्शन की सामान्य चर्चा है। तृतीय भाग में भास्कराचार्य सम्प्रदाय, पंचरात्र मत, आलवार, विशिष्टाद्वैत सम्प्रदाय का ऐतिहासिक एवं साहित्यिक सर्वेक्षण, यामुनाचार्य का दर्शन, रामानुज सम्प्रदाय का दर्शन, निम्बार्क-सम्प्रदाय की दर्शन प्रणाली, विज्ञान भिक्षु का दर्शन, कुछ पौराणिक दार्शनिक विचार के साथ परिशिष्ट में लोकायत या नास्तिक मत चार्वाक की संक्षिप्त विवेचना की है। चतुर्थ-पंचम भाग में भागवत पुराण, मध्व और उनका सम्प्रदाय तथा दर्शन, द्वैतवादियों और अद्वैतवादियों के मध्य विवाद, वल्लभ दर्शन, चैतन्य सम्प्रदाय के अनुयायी और उनका दर्शन, दक्षिणी शैव मत साहित्य, वीर शैव मत, श्रीकंठ दर्शन, पुराणों में शैव दर्शन और इस दर्शन के प्रमुख महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों का सामान्य उल्लेख है। इसमें जहां कहीं सम्बन्धित विषय प्राप्त हुआ उसका यथासंभव उपयोग लिया गया। इस ग्रन्थ का हिन्दी अनुवाद राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर द्वारा प्रथम बार 1978 में **भारतीय दर्शन का इतिहास** नाम से प्रकाशित हुआ।

सर्वपल्ली राधाकृष्णन् का **Indian Philosopy**, जो London से 1923 में प्रकाशित हुई। यह ग्रन्थ दो खण्डों में विभाजित है। प्रथम खण्ड के पहले भाग में वैदिक काल की सामान्य विचार-धाराओं का विवेचन है, जिससे ऋग्वेद की ऋचाएँ तथा उपनिषद् दर्शन का संक्षिप्त मूल्यांकन है। द्वितीय भाग में महाकाव्य काल और उसका दर्शन, भगवद्गीता का आस्तिकवाद तथा जैन और बौद्ध की तथा द्वितीय खण्ड में न्यायशास्त्र का इतिहास और दर्शन, वैशेषिक का परमाणु-विषयक अनेकवाद और उसका दर्शन, सांख्य तथा पातंजल दर्शन, पूर्व मीमांसा, वेदान्त सूत्र, शंकर का अद्वैत वेदान्त, रामानुज का ईश्वरवाद, शैव, शाक्त तथा परवर्ती वैष्णव ईश्वरवाद की समीक्षात्मक विवेचना है। इस ग्रन्थ का भी हिन्दी अनुदित संस्करण, राजपाल एण्ड सन्स द्वारा 1989 में **भारतीय दर्शन** के नाम से प्रकाश में आया।

लगभग एक ही समय में प्रकाशित इन दोनों ग्रंथों में लेखक द्वय ने सम्पूर्ण भारतीय दार्शनिक विचार एवं विचारकों का इतिहास तथा उनकी आस्थाएँ, मान्यताएँ और साहित्य का विद्वतापूर्ण मूल्यांकन किया है।

अमूल्यचन्द्र सेन का लघुकाय ग्रन्थ **The Schools and Sects in Jain Canonical Literature,** Vishva Bharati, Santiniketan, 1931 में प्रकाशित हुआ, जिसमें जैन आगम ग्रन्थों के उल्लेखनीय मतवादों, जैसे—आजीवक मत, ब्राह्मण मत, सांख्य एवं योग, शाश्वतवाद, पौराणिक एवं औपनिषद मत, आत्मषष्ठवाद, तज्जीव-तच्छरीरवाद, नास्तिकवाद (पंचभूतवाद), बौद्ध मत (पंचस्कन्ध एवं चातुर्धातुकवाद) और कुछ छोटे मतों का अन्य परम्पराओं से तुलना करते हुए संक्षिप्त विवेचन किया गया। सम्पूर्ण ग्रन्थ प्रस्तुत शोध से सम्बद्ध है।

राहुल सांकृत्यायन का **दर्शन-दिग्दर्शन** ग्रन्थ जो 1944 में किताब महल, इलाहाबाद से प्रकाशित हुआ, इसमें भी विभिन्न भारतीय एवं यूनानी मतवादों की चर्चा है।

A.L. Basham का **History and Doctrines of the Ājīvikas** यह सर्वप्रथम London, 1951, reprinted by Motilal Banarasidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1999 में प्रकाशित हुआ। इस ग्रन्थ में नियतिवाद के इतिहास और सिद्धान्तों का महत्त्वपूर्ण विवेचन है। इसके प्रथम खण्ड में आजीवकों का इतिहास में उस समय के छः प्रमुख धार्मिक नेताओं जैसे पूरणकश्यप, मंखलिगोशाल, अजितकेशकम्बल, पकुधकच्चायन, संजयवेलट्ठिपुत्त, निगंठनातपुत्त का संक्षिप्त विवेचन, गोशाल के पूर्व अधिकारी, पूर्वज अथवा गोशाल के पूर्व आजीवक नेता, (नन्द वच्छ और किस संकिच्च), गोशाल के अन्तिम दिन, प्रारम्भिक आजीवक संगठन, नन्द और मौर्यकाल में आजीवक, बाद के समय (Later Times) में आजीवक, दक्षिण में आजीवकों का विस्तार, का उल्लेख किया है। द्वितीय खण्ड में आजीवकों के सिद्धान्तों का विस्तार से वर्णन है, जिसमें आजीवक धर्मशास्त्र, नियतिवाद, आजीवक सृष्टि (लोक), आजीवकों के अन्य सिद्धान्त और अन्त में निष्कर्ष इन विषयों पर विद्वत्तापूर्ण विवेचन किया है।

जोगेन्द्र चन्द्र सिकदर द्वारा लिखित **Studies in the Bhagawati-Sutra** नामक ग्रन्थ Research Institute of Prakrit, Jainology & Ahimsa, Muzaffarpur, Bihar से 1964 में प्रकाशित हुआ है। लेखक ने भगवती के परिप्रेक्ष्य में राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक, शैक्षिक, अन्य सम्प्रदायों के नेता एवं उनके सिद्धान्त, भगवान् महावीर का जीवन, राजाओं का वर्णन, सृष्टि विज्ञान, भूगोल, तत्त्वमीमांसा आदि जैन दार्शनिक विचार तथा साहित्य की दृष्टि से मूल्यांकन किया है।

दलसुख मालवणिया का **आगम युग का जैनदर्शन** प्रथम बार 1966 में सन्मति ज्ञानपीठ, आगरा से प्रकाशित हुआ, जो आज अप्राप्त है, जिसका द्वितीय संस्करण 1990 में प्राकृत भारती, जयपुर से प्रकाशित हुआ। यह लेखक की 'न्यायावतारवार्तिक वृत्ति', जो 1949 में प्रकाशित हुई उसकी प्रस्तावना का एक अंश था। इस ग्रन्थ में लेखक ने आगमोत्तरकालीन, जैन साहित्य में उपलब्ध दार्शनिक चर्चा का मूल आगम में प्रमाणित करने का प्रयास किया, साथ ही किस प्रकार आगम युग का जैन दर्शन आगमोत्तरकालीन या मध्य दार्शनिक युग में विकसित हुआ, ऐसा विवेचन करने का सार्थक प्रयास किया है।

लेखक का एक अन्य ग्रन्थ **जैनदर्शन का आदिकाल** नाम से 'लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृति विद्यामंदिर, अहमदाबाद' से 1980 में प्रकाशित हुआ। इसमें लेखक ने आगम के प्राचीनतम प्रथम स्तर के आधार से जैनदर्शन का प्रारम्भिक रूप कैसा था, यह बताने का प्रयत्न किया है। इस संक्षिप्त ग्रन्थ के दो व्याख्यानों में प्रथम में जैनागम की चर्चा की है तथा द्वितीय व्याख्यान में विशेष रूप से अति प्राचीन माने जाने वाले आचारांग और सूत्रकृतांग के आधार पर जैनदर्शन की प्राचीनतम भूमिका क्या थी और अन्त में उस मूल भूमिका को आधार बनाकर किस प्रकार समग्र जैन दर्शन का उत्तरोत्तर विकास हुआ, इसकी संक्षिप्त रूपरेखा प्रस्तुत करने का प्रयास किया है।

राकेश मुनि का **भारतीय दर्शन के प्रमुख वाद** यह ग्रन्थ आर्दश साहित्य संघ, चूरू से 1988 में प्रकाशित हुआ। यह ग्रन्थ भी भारतीय दर्शन के विभिन्न मतवादों का संक्षिप्त विवरण प्रस्तुत करता है। लेखक ने इस ग्रन्थ में समग्र भारतीय दर्शन के 45 मतों के साथ जैन आगमों में प्रयुक्त विभिन्न मतों की अति संक्षिप्त चर्चा सानुवाद मूल टिप्पण के साथ की है।

## शोध अध्याय

शोध-प्रबन्ध में आठ अध्यायों का समावेश है, जिसमें अध्याय विभाजन से पूर्व भूमिका रखी गई है। शोध-प्रबन्ध में समाहित आठ अध्याय इस प्रकार हैं—

1. महावीरकालीन सामाजिक और राजनैतिक स्थिति,
2. पञ्चभूतवाद,
3. एकात्मवाद,

4. क्षणिकवाद,

5. सांख्यमत,

6. नियतिवाद,

7. महावीरकालीन अन्य मतवाद,

8. उपसंहार—विभिन्न मतवादों की समालोचना एवं जैन दृष्टि से समीक्षा।

**प्रथम अध्याय** का नाम **महावीरकालीन सामाजिक और राजनैतिक स्थिति** है, जिसमें सर्वप्रथम महावीर का समय (599-527 ई.पू.) रखा गया—भगवान महावीर जैन परम्परा के 24 वें तीर्थंकर हैं, तथा इनका जन्म 599 ई.पू. में हुआ तथा 527 ई.पू. में निर्वाण को प्राप्त किया। यह तथ्य परम्परावादियों तथा इतिहासकारों दोनों को मान्य है। इस हेतु जैकोबी की महावीरकाल निर्णय सम्बन्धी तथ्य रखे गये तथा चन्द्रगुप्त के राज्यारोहण तिथि से महावीरकाल को सिद्ध किया गया। दूसरे बिन्दु महावीरकालीन मतवाद में 600 ई.पू. के विभिन्न मतवादों का नामोल्लेख मात्र किया गया। इसके बाद तीसरे चोथे बिन्दु में महावीरकालीन समाज व्यवस्था और राजनीतिक स्थिति को बताया गया ताकि महावीरकालीन समाज, संस्कृति और राजनीति के अध्ययन- विवेचन से महावीरकालीन जैन धर्म की तथा उस युग के अन्य मत-मतान्तरों की स्थिति का भी स्वतः अंकन हो सकेगा।

अगले बिन्दु में जैनागमों की भाषा और आगम वाचना से सम्बन्धित है। अध्याय के अन्त में महावीर के ग्यारह गणधरों के ग्यारह प्रश्नों पर विवेचन प्रस्तुत किया गया—ये ग्यारह प्रश्न प्रस्तुत शोध के मतवादों से सम्बद्ध है, इनके सम्बन्ध को दर्शाया गया। वास्तव में ग्यारह प्रश्न अन्वेषणीय हैं। क्योंकि वे उस समय सामान्य रूप से पूछे गये जो उस समय सामान्य विचार थे, किन्तु कुछ समय बाद वे जैन धर्म दर्शन के प्रमुख सिद्धान्त बन गए जिसे महावीर के अनुयायियों द्वारा विभिन्न दिशाओं में विकसित किया गया।

शोध का **द्वितीय अध्याय पंचभूतवाद** से संबंधित है। इसमें सर्वप्रथम जैन आगमों में पंचभूतवाद की सामान्य चर्चा की गई—आगमों तथा जैन दार्शनिक ग्रंथों में भौतिकवादी सिद्धान्तों की चर्चा जो कि महावीर से लेकर आज तक अस्तित्व में है। जो पांच स्थूल तत्त्व (पृथ्वी, पानी, अग्नि, वायु और

आकाश) में विश्वास करते हैं, उन मतवादियों के प्रामाणिक सन्दर्भ प्राप्त होते हैं। दूसरे बिन्दु पंचभूतवाद एवं चारभूत (चार्वाक) सिद्धान्त के अन्तर्गत देखा गया कि आगमों में पांचभूतों के अतिरिक्त भी चारभूतों का कहीं उल्लेख हुआ है अथवा नहीं। जहां तक मैं जान पाई, उसके आधार पर आगमों में सर्वत्र पांचभूतों का अस्तित्व प्रमाणित हुआ। महावीर और बुद्ध के समकालीन छः तीर्थंकरों में पकुध कच्चायन के सातकाय सिद्धान्त का उल्लेख मिलता है, जिसमें चार काय तो पृथ्वी, अप्, तेज तथा वायु हैं। साथ ही उन्होंने आकाश तत्त्व का अस्तित्व भी किसी दृष्टि से स्वीकार किया है। इस दृष्टि से उसे भी पंचभूतवादी की कोटि में गिना जा सकता है। जैन दार्शनिक साहित्य में सर्वत्र चार भूतों का ही उल्लेख आया है। अगले बिन्दु में चारभूतवाद सिद्धान्त के बारे में संक्षिप्त विमर्श इस दृष्टि से किया गया कि जैन परम्परा में यद्यपि स्वयं आप्त प्रमाण ग्रन्थों में पंचभूतों का उल्लेख है, तथापि चार्वाक मान्य चारभूतों का उल्लेख जैनाचार्य हरिभद्र सूरि आदि करते हैं, पंचभूतों का नहीं। निश्चित ही चार्वाक दर्शन का किसी समय अपना महत्त्वपूर्ण स्थान था।

इसके बाद महावीर के समकालीन एक प्रमुख आत्मवाद अजितकेशकम्बल के अनित्य आत्मवाद अथवा तज्जीव-तच्छरीरवाद का जैन आगमों और बौद्ध त्रिपिटकों के परिप्रेक्ष्य में विवेचन किया गया।

अगले बिन्दु जैनेतर परम्परा में उपनिषदों, रामायण, महाभारत, गीता तथा अर्थशास्त्र, कामसूत्र आदि में भौतिकवादी मान्यताओं को दर्शाया गया।

अध्याय के अन्त में पंचभूतवाद की जैन दृष्टि से समीक्षा प्रस्तुत की गई। जैन दृष्टि से इस सिद्धान्त को मानना बन्धन का कारण है, क्योंकि वर्तमान जीवन तक ही देह नहीं है। व्यक्ति हर जन्म में पिछले जन्म के संस्कार लिए हुए आता है। उपरोक्त मान्यताओं के अनुसार पुण्य-पाप, सुकृत-दुष्कृत तथा परलोक का भी कोई महत्त्व नहीं है, और पंचभूतों से भिन्न आत्मा नामक कोई पदार्थ नहीं है। इस सिद्धान्त को मानने पर व्यक्ति की किसी प्रकार की तप-साधना का कोई मूल्य नहीं रहेगा, न ही व्यक्ति के पुण्यकार्यों (लौकिक और लोकोत्तर) का कोई महत्त्व रहेगा।

शोध के तृतीय अध्याय एकात्मवाद के अन्तर्गत सर्वप्रथम जैन आगम ग्रन्थों के अनुसार आत्मा का स्वरूप सिद्ध किया गया। आत्मा की अवधारणा

भारतीय दर्शन का केन्द्र बिन्दु है। जैन आगमों के अनुसार आत्मा का स्वरूप विविध विशेषताओं से युक्त है। जैन आगमानुसार आत्मा उपयोगमय, परिणामीनित्य, अमूर्त, कर्ता, साक्षात् भोक्ता, स्वदेह परिमाण, असंख्यात प्रदेशी, पौद्गलिक अदृष्टवान आदि विशेषताओं से युक्त है।

भगवान् महावीर के समकालीन आत्मवाद के सम्बन्ध में विभिन्न विचारकों के भिन्न-भिन्न मत दृष्टिगत होते हैं। 600 ई.पू. में भगवान् महावीर एवं गौतम बुद्ध के अतिरिक्त पांच धर्मनायकों (अजित केशकम्बल, पकुधकच्चायन, पूरणकश्यप, संजयवेलट्ठिपुत्त एवं मंक्खलि गोशाल) का उल्लेख मिलता है। ये उस युग के साधु-सम्मत यशस्वी तीर्थंकर थे। इनकी आत्मवाद संबंधित अवधारणा शोध के विभिन्न अध्यायों से सम्बन्धित होने के कारण उन अध्यायों में ही इनकी मान्यताओं की विवेचना की गई है।

अगले बिन्दु में एकात्मवाद का विवेचन जैनागमों के परिप्रेक्ष्य में किया गया तथा अध्याय के अन्त में जैन दृष्टि से एकात्मवाद की समीक्षा की गई। जैन आगमों में इस मत की समीक्षा में कहा गया है कि एकात्मवाद की कल्पना युक्तिरहित है, क्योंकि यह अनुभव से सिद्ध है कि सावद्य अनुष्ठान करने में जो आसक्त है, वे ही पाप-कर्म करके स्वयं नरकादि दुःखों को भोगते हैं, दूसरे नहीं। अतः आत्मा एक नहीं है, बल्कि अनेक है। जैन दृष्टि से एक आत्मा अथवा एक चैतन्य सत्ता वास्तविक नहीं है और न वह दृश्य जगत् का उपादान भी है। अनन्त आत्माएँ हैं और प्रत्येक आत्मा इसलिए स्वतंत्र है कि उसका उपादान कोई दूसरा नहीं है। चेतना व्यक्तिगत है और प्रत्येक आत्मा का चैतन्य अपना-अपना होता है। एकात्मवाद के सन्दर्भ में जैन आगमों में अनेकान्त दृष्टि से समाधान प्रस्तुत किया गया है वहाँ आत्मा की एकता और अनेकता दोनों प्रतिपादित है। जैसा कि स्थानांग और समवायांग में कहा गया है कि आत्मा एक है, वहीं भगवती में उसे अनेक भी कहा गया है।

चतुर्थ अध्याय बौद्ध दर्शन के प्रमुख सिद्धान्त **क्षणिकवाद** पर आधारित है। भगवान बुद्ध का जन्म उन परिस्थितियों में हुआ जबकि औपनिषदिक आत्मविद्या के सम्बन्ध में विभिन्न जन मनगढ़ंत कल्पना कर रहे थे। बुद्ध का आत्म तत्त्व का सिद्धान्त अनित्यवाद या क्षणिकवाद सिद्धान्त पर आधारित है। क्षणिकवाद का अर्थ है किसी भी वस्तु का अस्तित्व सनातन नहीं है। किसी वस्तु

का अस्तित्व कुछ काल तक ही रहता है। क्षणिकवाद के अन्तर्गत जो बौद्ध दर्शन निहित है, वह निरपेक्षता एवं शाश्वतवाद का निःसंदेह खण्डन है।

जैनागमों में बौद्धों की क्षणभंगी पंचस्कन्धवाद एवं चातुर्धातुकवाद मान्यता का निरूपण मिलता है। बौद्धों के अनुसार पंचस्कन्ध—रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार एवं विज्ञान है तथा ये पंचखंध क्षणयोगी हैं। वे स्कन्धों से अन्य या अनन्य आत्मा को नहीं मानते तथा सहेतुक (कारण से उत्पन्न) और अहेतुक (बिना कारण से उत्पन्न) आत्मा को भी नहीं मानते।

अध्याय के अन्त में क्षणभंगी पंचस्कन्धवाद एवं चातुर्धातुकवाद सिद्धान्त का जैन आगम सम्मत निराकरण किया गया। बौद्धों के क्षणिकवाद के अनुसार न केवल आत्मा अपितु चराचर जगत् की सब वस्तुएं और क्रियाएं क्षणिक हैं। अतः क्रिया भी क्षणिक एवं आत्मा भी क्षणिक है तब तो व्यक्ति का हर पुरुषार्थ निरर्थक होगा यहां तक कि निर्वाण प्राप्ति हेतु अष्टांगिक मार्ग का साधना उपक्रम भी व्यर्थ ही होगा। क्योंकि कर्मफल भी क्षणिक होगा। इस प्रकार क्षणभंगवाद-निरूपित वस्तु का सर्वथा अभाव कदापि संगत नहीं है। अतएव जैनदृष्टि से वस्तु का पर्याय (अवस्था) परिवर्तनशील होता है। इस अपेक्षा से वह अनित्य है। ऐसा मानना ही उचित है।

**पंचम अध्याय सांख्यमत** से सम्बन्धित है। इस अध्याय के अन्तर्गत सर्वप्रथम जैन आगमों में सांख्यमत का प्रतिपादन अकारकवाद एवं आत्मषष्ठवाद के अन्तर्गत किया गया। महावीर के समय ऐसे मत का उल्लेख मिलता है, जो आत्मा को तो स्वीकार करते हैं किन्तु उसका कर्तृत्व नहीं मानते। महावीर के समय षष्टितंत्र में पारंगत परिव्राजक तथा परिव्राजिकाओं की एक विकसित परम्परा प्राप्त होती है जो उस युग के सांख्य दर्शन, उसके सिद्धान्त और सांख्य श्रमणों की विहार चर्या एवं वेशभूषा, आदि के बारे में महत्त्वपूर्ण ऐतिहासिक तथ्य उपलब्ध कराती है। अगले बिंदु में सांख्यमत (षष्टितंत्र) की धारा (परिव्राजक परम्परा) के अन्तर्गत 600 ई.पू. के षष्टितंत्र शास्त्र में पारंगत परिव्राजक तथा परिव्राजिकाओं की विहारचर्या, साधना पद्धति, वेशभूषा उनके सिद्धान्तों की विस्तृत विवेचना की गई।

अध्याय के अंत में जैन दृष्टि सम्मत सांख्यमत (अकारकवाद, आत्मषष्ठवाद) की समीक्षा की गई—सब कुछ करने करवाने पर भी आत्मा अकर्ता

होती है, जगत् में जो समस्त क्रियाएं हो रहीं है उनमें उसका कर्तृत्व नहीं है। इस अव्यावहारिक एवं भ्रामक सिद्धान्त को मानने वाले महावीर के मत में पुरुषार्थहीन होकर हिंसा से बंधकर आरम्भयुक्त होकर घोर अंधकार में चले जाते हैं। इस सिद्धान्त को मानने पर व्यक्ति के जीवन में किसी कार्य का कोई स्थान नहीं रहेगा क्योंकि आत्मा हर स्थिति में अकारक है। पुण्य-पाप, स्वर्ग-नरक, विविध गतिरूप संसार इन सब का अस्तित्व शून्य हो जाएगा। अतः आत्मा को एकान्त रूप कूटस्थ नित्य मानना असंगत है और जैन दृष्टि से सभी पदार्थ को किसी अपेक्षा से नित्य और किसी अपेक्षा से अनित्य मानना ही संगत है।

शोध का **षष्ठ अध्याय नियतिवाद** है। इसमें सर्वप्रथम ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में नियति के स्वरूप को दर्शाया गया। भारतीय दार्शनिक इतिहास में जब से संस्कृति में धर्म का अवतरण हुआ है तभी से नियतिवादी अवधारणा अस्तित्व में है। इतिहासकारों के मत में गोशाल मंखलिपुत्त ने आजीवक सम्प्रदाय की स्थापना की जो नियतिवाद सम्बन्धी सिद्धान्तों पर आधारित संघ था। यद्यपि इनके पूर्व भी आजीवक साधुओं का अस्तित्व प्रमाणित होता है। दूसरे बिन्दु में 'मंखली' और 'आजीवक' शब्द की सामान्य चर्चा की गई। तत्पश्चात् जैन आगमों के आधार पर नियतिवाद का प्रतिपादन किया गया। अन्य मतों की अपेक्षा नियतिवाद का आगमों में विस्तार से विवेचन प्राप्त होता है। इस सिद्धान्त के अनुसार समस्त चराचर जगत् के सारे क्रियाकलाप, नियति नामक ब्रह्मांडिय शक्ति के अधीन हैं एवं पुरुषार्थ, कर्म, वीर्य जैसी कोई वस्तु नहीं है। नियति के कारण ही व्यक्ति विभिन्न पर्यायों को प्राप्त होता है। अगले बिंदु में जैन और बौद्ध परम्परा में आजीवक आचार का तुलनात्मक दृष्टि से विश्लेषण किया गया।

जैन और बौद्ध ग्रन्थों के आधार पर आजीवक चर्या बताने के पश्चात् गोशाल के कुछ अन्य सिद्धान्तों पर प्रकाश डाला गया। इसके बाद वैदिक परम्परा में वर्णित कुछ नियति सम्बन्धी अंवधारणाओं के तथ्यों को संक्षेप में रखा गया। अन्त में नियतिवाद पर जैन दृष्टि से समीक्षा की गई। नियति सिद्धान्त को मानने वाले महावीर के मत में मिथ्यादृष्टि अनार्य हैं, जिनकी मुक्ति असंभव है। यद्यपि जैन दर्शन में भी किन्ही अर्थों में नियति सिद्धान्त को स्वीकार किया गया है जैसे कर्मों का एक भेद है—निकाचित कर्म जिसे बिना

भोगे क्षीण नहीं किया जा सकता। अतः यह व्यक्ति की नियति ही है कि उसे निकाचित कर्मों को भोगना ही पड़ता है। वहीं दूसरी तरफ जैन दर्शन में वीर्य, पुरुषार्थ, कर्म आदि का बहुत महत्त्व भी प्रतिपादित हुआ है। यहाँ व्यक्ति के कर्म और कर्मफल को व्यक्ति के स्वयं के अनुसार निर्धारित माना है, नियति के अधीन नहीं।

सप्तम अध्याय महावीरकालीन अन्य मतवाद से सम्बद्ध है। इसमें 600 ई.पू. में प्रचलित विभिन्न वादों का उल्लेख है। इस अध्याय के अन्तर्गत सर्वप्रथम विभिन्न मतवादों की उत्पत्ति के बारे में विभिन्न विद्वानों के विचारों को स्पष्ट किया गया तथा जैन आगम में भिन्न-भिन्न मतवादों का उल्लेख क्यों हुआ वह भी बताया गया। श्रमणों के 40 से भी अधिक सम्प्रदाय महावीरयुग में अस्तित्व में थे, उनमें से मुख्य पांच—निर्ग्रन्थ, शाक्य, तापस, परिव्राजक और आजीवक थे। यहां निर्ग्रन्थ, तापस, और परिव्राजक की साधना-पद्धति का सामान्य उल्लेख किया गया। शाक्य और आजीविक की साधनाचर्या का शोध के अन्य अध्यायों में स्वतन्त्र रूप से विवेचन किया गया। अगले बिन्दु में जैन आगमों में वर्णित विभिन्न प्रकार के श्रमणों यथा—कान्दर्पिक, कौकुचिक, मौखरिक, गीतरतिप्रिय, नर्तनशील आदि का उल्लेख किया गया। भगवती में देवगति में उत्पन्न होने योग्य दस प्रकार के साधकों, जिसमें दर्शनभ्रष्ट स्वतीर्थिक (निह्नव) का भी उल्लेख हुआ है, का संक्षिप्त विवरण प्रस्तुत किया गया।

अगले बिन्दु में चार समवसरण अवधारणा—क्रियावाद, अक्रियावाद, अज्ञानवाद और विनयवाद का वर्णन किया गया। महावीर क्रियावादी थे। इसके लिए अनेक जैन आगमिक प्रमाणों को प्रस्तुत किया गया।

महावीर युग में भी सृष्टि उत्पत्ति सम्बन्धी विविध मत जगत् में प्रचलित थे। इनमें मुख्यतः छः प्रकार की मान्यताएँ, जिनमें—देवकृत सृष्टि, ब्रह्माकृत सृष्टि, ईश्वरकृत सृष्टि, प्रधानकृत सृष्टि, स्वयंभू अथवा विष्णुकृत सृष्टि, अण्डकृत सृष्टि आदि प्रचलन में थी, का संक्षिप्त विवरण आगमों के आधार पर किया गया। इसके अतिरिक्त जैन आगमों में आगत कर्मोपचय अर्थात् कर्म का उपचय या आदान किस माध्यम से अथवा किस क्रिया से अधिक तीव्र होता है, का तथा अवतारवाद का विवेचन किया गया।

प्रस्तुत अध्याय के निष्कर्ष को **'उपसंहार'** के रूप में प्रस्तुत किया गया, जो शोध ग्रन्थ की उपादेयता और मौलिकता की ओर इंगित करता है।

अध्यायों के विवेचन बाद सभी अध्यायों के मूल सन्दर्भों को, प्रत्येक अध्याय के अनुसार ग्रन्थ-सूची से पूर्व **टिप्पण (Notes and References)** बिन्दु के अन्तर्गत रखा है। जिनकी संख्या 613 है, और सबसे अन्त में **ग्रंथ-पञ्जिका** प्रस्तुत की गई।

सर्वप्रथम मैं अपने इष्ट के प्रति कृतज्ञ हूँ, जिनकी कृपा ने मुझमें इतना सामर्थ्य, साहस और आत्म-विश्वास उत्पन्न किया तथा मैं इस शोधकार्य में प्रवृत्त होकर इसे पूर्ण कर सकी। मैं उनके पादपंकज में नतमस्तक होकर प्रणाम करती हूँ। उन समस्त पूर्वाचार्यों, ग्रंथकारों एवं सम्पादकों का हृदय से नमन कर आभार अभिव्यक्त करती हूँ, जिनके ग्रंथों से प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष ज्ञान-मुक्ताओं को संजोकर शोध रूपी ज्ञान यज्ञ की पूर्णाहुति दे सकी।

अपने इस शोध कार्य की सम्पूर्णता के लिए मैं सर्वप्रथम तेरापंथ धर्मसंघ के आचार्यश्री महाप्रज्ञजी के प्रति श्रद्धानत हूं जिनकी प्रज्ञा रश्मियों से मुझे सदैव ऊर्जा मिलती रही। वर्तमान आचार्यश्री महाश्रमणजी ने पुस्तक के आरम्भ में आशीर्वचन प्रदान कर असीम कृपा की और पुस्तक की गरिमा को बढ़ा दिया। जिसे मैं शब्दों में व्यक्त नहीं कर सकती। महाश्रमणी साध्वीश्री कनकप्रभाजी, आगम मनीषी मुनिश्री महेन्द्रकुमारजी, समणी मंगलप्रज्ञाजी (वर्तमान साध्वी मंगलप्रज्ञाजी), समणी नियोजिका मधुरप्रज्ञाजी, कुसुमप्रज्ञाजी, चैतन्यप्रज्ञाजी, मल्लीप्रज्ञाजी, ऋजुप्रज्ञाजी, संगीतप्रज्ञाजी, विशदप्रज्ञाजी, रोहिणीप्रज्ञाजी, आगमप्रज्ञाजी आदि समणीवृन्द को मेरी भाव वंदना, जिनके आशीर्वचनों से मैं अपने कार्य के प्रति सदा प्रेरित होती रही हूँ।

मैं अपनी विशेष कृतज्ञता ज्ञापित करना चाहूंगी प्राकृत भाषा के मूर्धन्य विद्वान् प्रो. सत्यरंजन बनर्जी (प्राकृत विद्या मनीषी) के प्रति, जिन्होंने पाश्चात्य शोध-प्रविधि से अध्ययन करने के प्रति प्रोत्साहित किया एवं उसमें मुझे प्रवेश कराया साथ ही समय-समय पर कुशल मार्गदर्शन प्रदान किया।

कृतज्ञता ज्ञापन मुनिश्री दुलहराजजी स्वामी (आगम मनीषी) के प्रति, जिन्होंने शोधकार्य में आद्योपांत मार्गदर्शन प्रदान किया। यह शोधकार्य अथ से

इति तक आप दोनों (प्रो. सत्यरंजन बनर्जी, मुनिश्री दुलहराजजी स्वामी) के कुशल मार्गदर्शन का ही परिणाम है। आपके स्नेहिल व्यवहार एवं कार्य करने के प्रति उत्साहित करने की तकनीक से मैं अभिभूत हूँ। आशा है ऐसा अनुग्रह मुझे भविष्य में भी मिलता रहेगा।

माननीय कुलपति समणी चारित्रप्रज्ञा, पूर्व कुलसचिव प्रो. जे. पी. एन. मिश्रा एवं वर्तमान कुलसचिव श्री परमेश्वर शर्मा आदि सभी अधिकारियों एवं समस्त विश्वविद्यालय परिवार के प्रति कृतज्ञता ज्ञापित करती हूँ, जिनसे मुझे समय-समय पर अमूल्य सुझाव प्राप्त हुए।

मैं अपने शोध-निर्देशक प्रो. जगतराम भट्टाचार्य, विभागाध्यक्ष संस्कृत एवं प्राकृत विभाग की ऋणी हूँ, जिनके कुशल मार्ग-निर्देशन में मेरा शोधकार्य पूर्ण हो सका है। साथ ही इसी विभाग के सह आचार्य डॉ. जिनेन्द्र जैन एवं सहायक आचार्या डॉ. समणी संगीतप्रज्ञा के प्रति आभार व्यक्त करती हूँ, जिनकी सहायता से मुझे शोधकार्य में सुविधाएँ प्राप्त होती रही हैं।

पारिवारिक जनों को इस अवसर पर स्मरण करती हूँ जिनके सहयोग एवं स्नेहिल वचनों के बिना यह शोधकार्य पूर्ण करना संभव नहीं था।

मेरे समस्त सहपाठी डॉ. लोपामुद्रा भट्टाचार्य, डॉ. सूरजमल राव, डॉ. सत्यनारायण भारद्वाज, डॉ. सुमत जैन, डॉ. पूजा शर्मा, गौरव शर्मा, नरेश जैन, शोभा चोपड़ा, प्रियंका जैन आदि सभी सहपाठियों का सहयोग प्राप्त होता रहा है, जिनके प्रति मैं कृतज्ञ हूँ।

केन्द्रीय पुस्तकालय (वर्धमान ग्रंथागार) के समस्त अधिकारी एवं कर्मचारियों—महिमाजी, किरणजी एवं तिर्था बहादुर घले आदि का मुझे अध्ययन कार्य में पूर्ण सहयोग प्राप्त होता रहा है। अतः उनके प्रति मैं कृतज्ञ हूँ।

अन्ततः श्री मोहन कम्प्यूटर्स को धन्यवाद देती हूँ, जिन्होंने बड़े धैर्य के साथ मेरे शोध-प्रबंध में प्रयुक्त संस्कृत, प्राकृत एवं पाली भाषा को सावधानी पूर्वक कम्प्यूटराइज्ड कर उसे पूर्णता प्रदान की। मैं उनके प्रति कृतज्ञता व्यक्त करती हूँ।

मैं जैन विश्वभारती संस्थान (मान्य विश्वविद्यालय), लाडनूं के प्रति कृतज्ञ हूं कि जिन्होंने इस ग्रन्थ को प्रकाशित करना स्वीकार किया।

अन्त में उन सभी के प्रति धन्यवाद करना चाहूँगी, जिनका यहां उल्लेख नहीं किया जा सका, किन्तु प्रत्यक्ष-परोक्ष रूप में मुझे सहयोग प्राप्त हुआ।

यद्यपि मैंने प्रस्तुत शोध विषय का बहुत गहनता से अध्ययन किया, निर्धारित शोध उद्देश्य और शोध-प्रविधि के आधार पर ही पूर्णतः ध्यान केन्द्रित कर ही कार्य करने की कोशिश की, तथापि यह बहुत संभव है कि इस शोध में कुछ विषयों पर अत्यल्प लिखा गया हो, कुछ विषयों पर अधिक भी लिखा गया हो, कुछ विषय अस्पष्ट भी रह गये हों। यह भी हो सकता है अनजाने में कुछ अन्यथा भी लिखा गया हो। मानुषदोष, स्वभावदोष, स्मृतिदोष, कालदोष आदि के कारण अल्पबुद्धि मनुष्य की कृति में अनेक प्रकार की त्रुटियां अवश्यंभावी है। यह शोध ग्रन्थ भी इस दृष्टि से अपवाद नहीं होगा।

**(डॉ. वन्दना मेहता)**

## प्रथम अध्याय

# महावीरकालीन सामाजिक और राजनैतिक स्थिति

### 1. महावीर का समय (599-527 ई.पू.)

भगवान महावीर जैन परम्परा के 24वें तीर्थंकर हैं। इनका जन्म 599 ई. पू. में हुआ तथा 527 ई.पू. में निर्वाण को प्राप्त किया। यह तिथियां परम्परावादियों तथा इतिहासकारों दोनों को मान्य है। भगवान् महावीर का समय यंद्यपि विवादपूर्ण रहा है, फिर भी अनेक प्रमाणों से उनकी तिथि को निश्चित किया गया है। श्वेताम्बर परम्परा के अनुसार महावीर का जन्म 599 ई.पू. में हुआ और उन्होंने 527 ई.पू. में निर्वाण/मुक्ति को प्राप्त किया। यह तिथियाँ ज्यादातर मान्य हैं। किन्तु दिगम्बर परम्परा के अनुसार भगवान् महावीर का 659 ई.पू. में जन्म हुआ और उनका निर्वाण 587 ई.पू. में हुआ।[1]

### जैकोबी और महावीर काल-निर्णय

महावीर के काल निर्धारण के सन्दर्भ में जैकोबी की दो तरह की समीक्षा प्राप्त होती है। दोनों चर्चाएँ एक-दूसरे से सर्वथा विपरीत हैं। एक समीक्षा में उन्होंने भगवान् महावीर को पूर्व निर्वाण प्राप्त और भगवान् बुद्ध को पश्चात् निर्वाण प्राप्त प्रमाणित किया है, तो दूसरी समीक्षा में भगवान् महावीर को भगवान् बुद्ध के पश्चात् निर्वाण प्राप्त प्रमाणित किया है। प्रथम समीक्षा के अनुसार वे S.B.E., Vol. XXII, 1884 की भूमिका में लिखते हैं–"जैनों की यह सर्वसम्मत मान्यता है कि जैन सूत्रों की वलभी वाचना देवर्द्धि क्षमाश्रमण के तत्त्वावधान में हुई। इस घटना का समय वीर निर्वाण से 980 (या 993) वर्ष बाद का है (Kalpasūtra, 148, Motilal Banarasidass Publication [1]) अर्थात् 454 (या 467) ईस्वी का है, जैसे कि कल्पसूत्र गाथा 148 में ही बताया गया है।"[2] इस प्रकार ई. सन् 454 वाचना वर्ष पूर्व देखें तो भगवान् महावीर की

---

1. S.R. Banerjee, *Introducing Jainism*, Jain Bhawan, Kalakar Street, Calcutta, 2002, p. 15.
2. The redaction of the Gaina canon or the Siddhanta ... unanimons tradition, on the council of Vallabhi, under the presidency of DEVARDDHI. The date of this event 980 or (993) A.V., corresponding to 454 (or 467) A.D. incorporated in the *Kalpasūtra*, (148).
   *Kalpasūtra*, (Jain Sutras, Part-I) Hermann Jacobi, S.B.E., Vol. XXII (22), 1884, Introduction, p. XXXVII (37).

निर्वाण तिथि 526 स्वतः आ जाती है और 72 वर्ष की उम्र से 599 ई. पूर्व से 526-527 लगभग समय आ जाता है।

एक अन्य प्रसंग में वे S.B.E. के Vol. XLV (45), 1894 जो प्रथम खण्ड से दस वर्ष बाद अनुदित किया गया उन्होंने इसी प्रसंग को फिर दोहराया। उसकी भूमिका में एक और प्रसंग मिलता है, जो कि ई.पू. 526 की निर्विवाद पुष्टि करता है। वे लिखते हैं—"कौशिक गोत्रीय छलुय रोहगुप्त ने, जो कि जैन धर्म का छठा निह्नव था, वीर निर्वाण के 544 वर्ष बाद अर्थात् ई. सन् 18 में त्रैराशिक मत की स्थापना की।"[1] भद्रबाहु द्वितीय (5-6ठी ई. शताब्दी) उल्लेख करते हैं कि भगवान् महावीर की सिद्धि प्राप्ति के पांच सौ चौवालीस वर्ष के पश्चात् अंतरंजिका नगरी में त्रैराशिकवाद की उत्पत्ति हुई (आवश्यकनिर्युक्ति, 1.487/11, जैन विश्वभारती प्रकाशन [2])। यहाँ पर भी 544 से 527 निकालने पर ई.सन् 18 का समय आता है।

दूसरी समीक्षा का स्थल 'बुद्ध और महावीर का निर्वाण' नामक उनका लेख है। यह लेख सर्वप्रथम जर्मनी की एक शोध पत्रिका के 26वें भाग में 1930 में प्रकाशित हुआ। इस लेख का गुजराती अनुवाद 'भारतीय विद्या' नामक शोध पत्रिका में 1944 में वर्ष-3, अंक-1 जुलाई में प्रकाशित हुआ। जिसका हिन्दी अनुवाद कस्तूरमल बांठिया द्वारा होकर 'श्रमण' पत्रिका में 1962 में वर्ष-13, अंक 6-7 में प्रकाशित हुआ। जैकोबी के इस लेख का निष्कर्ष है कि बुद्ध का निर्वाण ई.पू. 484 में हुआ था तथा महावीर का निर्वाण ई.पू. 477 में हुआ था। निष्कर्ष महावीर बुद्ध से 7 वर्ष बाद निर्वाण को प्राप्त हुए और आयु में उनसे 15 वर्ष छोटे थे।[2] इस प्रकार जैकोबी के अनुसार भगवान् महावीर की तिथि निश्चित ही 549/48 B.C. और 477/76 B.C. के बीच है।[3] उनकी इस मान्यता के पीछे क्या धारणा रही, यह स्पष्ट नहीं किया है।

---

[1] "Rohagutta of the Kausika Gotra, with whom originated the sixth schism of the Gainas the Trairāśikamatam in 544 A.V. (18 A.D.)"

*Sūtrakṛtāṅga*, (Jain Sutras, Part-II) Hermann Jacobi, S.B.E., Vol. XLV (45), Introduction, p. XXXVII (37).

[2] मुनि नगराज, आगम और त्रिपिटक : एक अनुशीलन (खण्ड-1, इतिहास और परम्परा), कॉन्सेप्ट पब्लिशिंग कम्पनी, दिल्ली, [प्रथम संस्करण, 1969], संशोधित संस्करण, 1987, पृ. 45.

[3] ......Jacobi thinks that Mahāvīra's date must be between 549/48 B.C. and 477/76 B.C. Jacobi wants to bring down the date of Mahāvīra very near to Lord Buddha who is a contemporary of Lord Mahāvīra. S. R. Banerjee, *Introducing Jainism*, p. 15.

महावीर के समय के सम्बन्ध में एक प्रमाण यह भी है कि इतिहास के क्षेत्र में चन्द्रगुप्त का राज्यारोहण ई.पू. 322 माना गया है।[1] जैन परम्परा में तित्थोगाली पइन्नय (4वीं शताब्दी ई. पू.) मेरूतुङ्ग की विचार श्रेणी (13वीं ई. शताब्दी) आदि प्राचीन ग्रन्थों में चन्द्रगुप्त का राज्यारोहण महावीर निर्वाण के 215 वर्ष पश्चात् माना है और इतिहास यह बताता है कि चन्द्रगुप्त मौर्य ने पाटलिपुत्र (मगध) राज्यारोहण के 10 वर्ष पश्चात् अवन्ती में अपना राज्य स्थापित किया।[2] इस प्रकार ई.पू. 312 + 215 = 527 ई.पू. महावीर निर्वाण समय आ जाता है।

उक्त तथ्यों का समर्थन विक्रम, शक एवं गुप्त ऐतिहासिक संवत्सरों से भी होता है।[3]

महावीर के समय (जन्म और निर्वाण तिथियां) सम्बन्धी पर्याप्त प्रमाण विद्वानगण प्रस्तुत कर चुके हैं, इसमें और अधिक खोज करने की संभावना प्रतीत नहीं होती। यहां महावीर का काल, यह बिन्दु विषयानुकूल होने के कारण, महावीर के समय सम्बन्धी कुछ तथ्यों को संक्षिप्त में 'आगम और त्रिपिटक एक अनुशीलन' पुस्तक तथा अन्य ग्रन्थों के आधार पर प्रस्तुत किया गया है।

## 2. महावीरकालीन प्रचलित मतवाद

महावीरयुगीन भारतवर्ष विभिन्न मत, सम्प्रदाय, वादों एवं मान्यताओं से संकुल था। कहा जाता है कि उस समय 363 मतवाद अस्तित्व में थे। जो कि

---

[1] Radha Kumud Mookherjee, *Chandragupta Maurya and his Times*, 1952, pp. 44-46.

[2] The date 313 B.C. for Chandragupta's accession, if it is based on correct tradition, may refer to his acquisition of Avanti in Malwa, as the chronological datum is found in verse where the Maurya king finds mention the list of succession of Palak, the king of Avanti.

H.C. Ray Choudhari, *Political History of Ancient India*, Calcutta, 1932, p. 295.

The Jain date 313 B.C., if based on correct tradition, may refer to acquisition of Avanti (Malwa).

See also, R.C. Majumdar, *An Advanced History of India*, p. 99.

[3] देखें, आगम और त्रिपिटक : एक अनुशीलन, पृ. 87-88 से आगे (*ff*.).

चार समवसरण—अक्रियावादी (180), क्रियावादी (84), अज्ञानवादी (67) और विनयवादी (32) में बंटे हुए थे (I. समवायांग, प्रकीर्णक समवाय, सूत्र 90, नंदी, 5.82, II. सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, 12.4 (112), III. कषायपाहुड, जयधवला, गाथा-66, IV. गोम्मटसार, कर्मकाण्ड, 876 [3])। ऐसा जैन आगम और उसके व्याख्या साहित्य से ज्ञात होता है। उनमें से प्रमुख रूप से पंचभूतवाद, तज्जीव-तच्छरीरवाद, एकात्मवाद, अकारकवाद, आत्मषष्ठवाद, क्षणिकवाद (पंचस्कन्ध तथा चतुर्धातुवाद के अन्तर्गत) तथा नियतिवाद आदि प्रमुख मतवाद थे।

सूत्रकृतांग में श्रमण ब्राह्मण मतों का भी उल्लेख मिलता है। जैसे—1. वैदेही नमि, 2. रामगुप्त, 3. बाहुक, 4. तारागण, 5. असित देवल, 6. द्वैपायन, 7. पाराशर (सूत्रकृतांग, I.3.4.62-64 [4])। ऋषिभाषित (3री ई. शताब्दी) में पैंतालीस ऋषियों—1. देवनारद, 2. वज्जीपुत्र (वात्सीपुत्र), 3. असित देवल, 4. अंगिरस, भारद्वाज, 5. पुष्पशालपुत्र, 6. वल्कलचीरी, 7. कुम्मापुत्त, 8. केतलीपुत्त, 9. महाकाश्यप, 10. तेतलीपुत्र, 11. मंखलीपुत्र, 12. याज्ञवल्क्य (जण्णवक्क), 13. मेतेज्ज भयाली, 14. बाहुक, 15. मधुरायण, 16. शौर्यायण (सौरयायण), 17. विदुर, 18. वारिषेणकृष्ण, 19. आरियायण, 20. उत्कट (भौतिकवादी), 21. गाथापतिपुत्र तरुण, 22. गर्दभाल (दगभाल), 23. रामपुत्त, 24. हरिगिरि, 25. अम्बड परिव्राजक, 26. मातंग, 27. वारत्तक, 28. आर्द्रक, 29. वर्द्धमान, 30. वायु, 31. पार्श्व, 32. पिंग, 33. महाशालपुत्र अरुण, 24. ऋषिगिरि, 35. उद्दालक, 36. नारायण (तारायण), 37. श्रीगिरि, 38. सारिपुत्र (सातिपुत्र), 39. संजय, 40. द्वैपायन (दीवायण), 41. इन्द्रनाग (इंदनाग), 42. सोम, 43. यम, 44. वरुण एवं 45. वैश्रमण के वचन संकलित हैं।[1] इसमें सूत्रकृतांग के रामपुत्र का उल्लेख ऋषिभाषित के तेइसवें अध्ययन में, बाहुक का चौदहवें अध्ययन, तारागण का छत्तीसवें अध्ययन, असित देवल का तीसरे अध्ययन तथा द्वैपायन का चालीसवें अध्ययन में उल्लेख है तथा नमि और पाराशर का ऋषिभाषित में नामोल्लेख प्राप्त नहीं होता।

उत्तराध्ययन में नमि वैदेहि का उल्लेख हुआ है, जिन्होंने अपने सभी संबंधियों एवं मिथिला नगरी को छोड़कर अभिनिष्क्रमण किया (उत्तराध्ययन, 9.4 [5])।

सूत्रकृतांग में उल्लेखित ऋषि मतों में कुछ का उल्लेख महाभारत में भी है। असित देवल, द्वैपायन तथा पाराशर का पराशर्य नाम से उल्लेख मिलता है

---

[1] *Isibhāsiyaṃ* : A Jain Text of Early Period, ed. by Walter Schurbring, L.D. Institute of Indology, Ahmedabad, 1974.

(महाभारत, सभापर्व, 4.10-13 [6])। वे महाराज युधिष्ठिर की सभा में बैठते थे तथा महाभारत में ही अन्य प्रसंग में पाराशर व पराशर्य नाम से उल्लेख मिलता है (महाभारत, सभापर्व, 7.10, 7.13 [7])। जबकि निमि (नमि) का उल्लेख अतिबलशाली, महारथी, गुणशाली राजा के रूप में हुआ है (महाभारत, आदिपर्व, 1.171, 174 [8])।

इसके अतिरिक्त भी सूत्रकृतांग में अज्ञानवाद, ज्ञानवाद, अफलवाद, ईश्वरकारणिक, आधाकर्मकृतवाद, कर्मोपचय सिद्धान्त, अवतारवाद, वेदवादी ब्राह्मण, हस्तितापस, सिद्धवाद, पार्श्वापत्यीय श्रमण आदि का उल्लेख मिलता हैं। इन सभी का क्रियावाद, अक्रियावाद, अज्ञानवाद तथा विनयवाद में समावेश हो जाता है। और भी सृष्टि उत्पत्ति सम्बन्धी विभिन्न मतों—अण्डकृत सृष्टि, देव एवं बह्माकृत सृष्टि, ईश्वरकृत (ईश्वरकारणिक) सृष्टि, प्रधानकृत सृष्टि का उल्लेख मिलता है।

साथ ही जैन आगम तथा उसके व्याख्या ग्रंथ पांच प्रकार के श्रमणों का उल्लेख करते हैं, जैसे—1. निर्ग्रन्थ, 2. तापस, 3. शाक्य, 4. गेरुय (परिव्राजक), 5. आजीविक (निशीथभाष्य गाथा, 4420 [9])। इनके प्रकारान्तर से अनेक भेद मिलते हैं और भी स्वतीर्थिक दर्शन भ्रष्ट सात निह्नवों—1. बहुतर, 2. जीवप्रादेशिक, 3. अवर्तिक, 4. सामुच्छेदिक, 5. द्विक्रिया, 6. त्रैराशिक, 7. अबद्धिक का उल्लेख मिलता है (स्थानांग, 7.140 [10])।

महावीर के समकालीन बौद्ध साहित्य दीघनिकाय के अन्तर्गत 62 मतवादों का उल्लेख हुआ है, जैसे आदि सम्बन्धी 18 मत—1. शाश्वतवाद, 2. नित्यता-अनित्यतावाद, 3. सान्त-अनन्ततावाद, 4. अमराविक्षेपवाद, 5. अकारकवाद। अन्त सम्बन्धी 44 मत—1. मरणान्तर होश वाला आत्मा, 2. मरणान्तर न होश वाला आत्मा, 3. मरणान्तर बेहोश आत्मा, 4. आत्मा का उच्छेद, 5. इसी जन्म में निर्वाण। वहाँ इन दस वादों के विभिन्न कारणों का उल्लेख कर 62 भेद किये गए हैं (दीघनिकाय, ब्रह्मजालसुत्त, 1.1, पृ. 16-43, बौद्ध भारती, वाराणसी, प्रकाशन [11])।

इस प्रकार 600 ई.पू. के वादों की एक लम्बी शृंखला प्राप्त होती है जिनके अनेक भेद प्रभेद भी मिलते हैं। यहां उनका नामोल्लेख मात्र किया गया है। इनका विवेचन स्वतन्त्र रूप से सप्तम अध्याय (महावीरकालीन प्रचलित अन्य मतवाद) के अन्तर्गत किया जायेगा।

लेकिन उससे पूर्व उस समय की सामाजिक व राजनीतिक व्यवस्था का अध्ययन करना भी आवश्यक है जिससे यह जानने में सुगमता होगी कि किस तरह की परिस्थितियों में भिन्न-भिन्न मतवादों का उदय हुआ।

## ३. महावीरकालीन समाज-व्यवस्था

कोई भी धर्म अपने समय के समाज और संस्कृति से प्रभावित हुए बिना नहीं रह सकता। यद्यपि यहां महावीरकालीन 6वीं शताब्दी ई.पू. के समाज और सामाजिक स्थिति के बारे में बताना है तथापि महावीरकालीन समाज और संस्कृति के अध्ययन-विवेचन से महावीर के काल में जैन धर्म की तथा उस युग के अन्य मत-मतान्तरों की स्थिति का भी स्वतः अंकन हो सकेगा।

छठी शताब्दी ई.पू. का युग अनेक सामाजिक परिवर्तनों के कारण महत्त्वपूर्ण माना जाता है। इस युग के धर्मसुधारकों ने जन्म के आधार पर जाति प्रथा का विरोध किया और ब्राह्मणों की श्रेष्ठता को स्वीकार नहीं किया। यद्यपि उस समय के भारतीय समाज पर श्रमण परम्परा के साथ ही ब्राह्मण परम्परा का भी प्रभाव था, जिसके कारण यज्ञ, हवन आदि अनुष्ठान होते थे, जिसमें पशुबलि के साथ नरबलि तक होती थी। जैन और बौद्ध धर्म के प्रभाव के कारण इस युग में संन्यास आश्रम, वानप्रस्थ से बिल्कुल अलग हो गया। समाज संयुक्त परिवार पर आधारित था, सम्पत्ति के अधिकारों का विकास शुरू हुआ। नारीयों के अच्छे और बुरे दोनों तरह के व्यक्तित्व इस युग में मिलते हैं। अहिंसा सिद्धान्त के प्रसार के कारण शाकाहारी भोजन का प्रचलन शुरू हुआ।

### सामाजिक संगठन

600 ई.पू. में सामाजिक संगठन, वर्ण, जाति, गोत्र, कुल, वंश के आधार पर कई भागों में विभक्त था। जैन आगम ग्रन्थों में अनेक वर्णों, जातियों और गोत्रों का उल्लेख हुआ है, जिसका विवरण इस प्रकार है–

### जाति

प्रज्ञापना में दो प्रकार की मनुष्य जातियों का उल्लेख मिलता है, जो पन्द्रह कर्मभूमिक में अर्थात् पांच भरत क्षेत्रों में, पांच ऐरावत क्षेत्रों में और पांच महाविदेह क्षेत्रों में होती है (प्रज्ञापना, 1.88 [12])। वह थी पहली आर्य तथा दूसरी म्लेच्छ (अनार्य) (प्रज्ञापना, 1.88 [13])।

प्राचीनकाल में आर्य और अनार्य–ये दोनों शब्द वर्ग विशेष के वाचक थे। महावीरयुग में इनका लाक्षणिक प्रयोग होने लगा। आर्य अर्थात् श्रेष्ठ और अनार्य अर्थात् अश्रेष्ठ। जो अहिंसा धर्म को नहीं जानता है, वह अनार्य है। इसके विपरीत जो अहिंसा धर्म को जानता है, वह आर्य है (आचारांगसूत्र, I.4.2.21 का भाष्य, पृ. 218 [14])। सामान्यतः आर्य शब्द का अर्थ हेय धर्मों से जो दूर है, पाप से दूर है तथा उपादेय धर्म सत्य, अहिंसा आदि के निकट

है, वे आर्य कहे जाते हैं तथा म्लेच्छ शब्द उन लोगों के लिए प्रयुक्त होता है, जिनके वचन (भाषा) और आचार अत्यन्त अस्पष्ट हों। दूसरे शब्दों में कहें तो जिनका संपूर्ण जीवन व्यवहार शिष्टतापूर्ण न हो, उन्हें म्लेच्छ समझना चाहिए। ये म्लेच्छ पश्चिमोत्तर भारत में पाये जाते थे और अक्का में मलक्खा के रूप में प्रचलित लोग मूल म्लेच्छ थे। म्लेच्छ कहलाने वाला हर विदेशी जाति-प्रथा एवं आनुष्ठानिक परिवेश से बिल्कुल बाहर रहता था, अतः ऐतिहासिक रूप से उनके साथ सम्पर्क को सवर्ण हिन्दू दूषण मानते थे।[1]

प्रश्नव्याकरण एवं प्रज्ञापना में म्लेच्छ मनुष्यों के शक, यवन, किरात आदि अनेकों प्रकार उल्लेखित हुए हैं (I. प्रश्नव्याकरण, I.1.21, II. प्रज्ञापना, 1.89 [15]) तथा इसमें मिलते-जुलते नाम प्रवचनसारोद्धार तथा उसकी वृत्ति में अनार्य नामों से उल्लेख हैं (I. प्रवचनसारोद्धार, 1583-85, II. प्रवचनसारोद्धारवृत्ति, पत्र 445-2 [16])।

प्रज्ञापना में आर्यों के मूलतः दो प्रकार बताये गए हैं, ऋद्धि प्राप्त आर्य तथा दूसरा ऋद्धि अप्राप्त आर्य तथा उनके फिर अनेकों उपभेद बताये गए हैं (प्रज्ञापना, 1.90-100, 111 [17]), जिन्हें निम्न चार्ट के माध्यम से समझा जा सकता है—

**आर्य मनुष्य जातियाँ**

| आर्य मनुष्य | भेद | उपभेद |
|---|---|---|
| 1. ऋद्धि प्राप्त आर्य | अरहंत, चक्रवर्ती, बलदेव, वासुदेव, चारण, विद्याधर | |
| 2. ऋद्धि अप्राप्त आर्य | 1. क्षेत्रार्य | 25½ प्रकार के क्षेत्रार्य—i. मगध (देश), ii. राजगृह (नगर), अंग (देश) चम्पा (नगर) iii. बंग(तामूलक नगरी), iv.कलिंग (देश), कांचन और पुर में, v. काशी (देश) वाराणसी(नगरी), vi. कोशल (देश) साकेत (नगरी), vii. कुरु (देश), गजपुर (हस्तिनापुर), viii. कुशान (देश), सौरीपुर, ix. पंचाल (देश) काम्पिल्य, x. जांगल (देश) अहिच्छत्रा नगरी, xi. सौराष्ट्र में द्वारवती (द्वारिका), xii. विदेह (जनपद में) मिथिला (नगरी), xiii. वत्स (देश)कौशाम्बी (नगरी), xiv. शाण्डिल्य (देश) नंदिपुर, xv. मलय (देश) भाद्दिलपुर, xvi.मत्स्य (देश), वैराट |

---

[1] भारत ज्ञानकोश, संपा. इंदू रामचंदानी, इन्साइक्लोपीडिया, ब्रिटेनिका (इंडिया), प्राइवेट लिमिटेड, नई दिल्ली और पोपुलर प्रकाशन, मुम्बई, खण्ड-4, 2002, पृ. 449.

| | | |
|---|---|---|
| | | नगर, xvii. वरण(देश)अच्छपुरी, xviii. दशार्ण (देश) मृत्तिकावती (नगरी), xix. चेदि (देश) शुक्तिमती, xx. सिंधु सौवीर देश में वीतभय नगर, xxi. शूरसेन (देश) में, मथुरा (नगरी), xxii. भंग (जनपद मे) पावापुरी (अपापा नगरी), xxiii. पुरिवर्त्त जनपद में माषा नगरी, xxiv. कुणाल देश में श्रावस्ती सेहटमेहट, xxv. लाढ़देश में कोटिवर्ष नगर और 25 ½ केकयार्द्ध जनपद में श्वेताम्बिका नगरी |
| | 2. जात्यार्य | 6 प्रकार के जात्यार्य–i. अम्बष्ठ, ii.कलिन्द, iii. वैदह, iv. वेदग, v. हरित, vi. चुंचुण |
| | 3. कुलार्य | 6 प्रकार के कुलार्य–i. उग्र, ii. भोग, iii. राजन्य, iv. इक्ष्वाकु, v. ज्ञात और vi. कौरव्य |
| | 4. कर्मार्य | अनेक प्रकार के कहे गए हैं–दोषिक, सौत्रिक, कार्पासिक, सूत्रवैतालिक, भाण्डवैतालिक, कौलालिक और नरवाहनिक। अन्य आर्यकर्म वालों को कर्मार्य समझना चाहिए। |
| | 5. शिल्पार्य | शिल्पार्य भी अनेक प्रकार के कहे गए हैं–तुन्नाक (दर्जी), तन्तुवाय (जुलाहे), पट्टकार, दृतिकार (चमड़ा कारीगर), वरण वरुट्ट (पिच्छी) बनाने वाले, छर्विक (चटाई आदि बनाने वाले), (काष्ठ पादुकाकार) लकड़ी का काम करने वाले, इसी प्रकार अन्य जितने भी आर्य शिल्पार्य हैं, उनको आर्य शिल्पार्य समझना चाहिए। |
| | 6. भाषार्य | वे जो अर्द्धमागधी भाषा बोलते हैं, और जहाँ ब्राह्मी लिपि प्रचलित है, ब्राह्मी लिपि के अठारह प्रकार के लेख विधान[1] |
| | 7. ज्ञानार्य | पांच प्रकार के कहे गए हैं–i.अभिनिबोधिक, ii. श्रुत, iii. अवधि, iv. मनःपर्यव, v. केवलज्ञानार्य। |
| | 8. दर्शनार्य | मूलतः दो प्रकार के हैं–i. सरागदर्शनार्य, ii. वीतरागदर्शनार्य |
| | 9. चारित्रार्य | ये भी मूलतः दो प्रकार के हैं–<br>i. सूक्ष्मसम्पराय सराग चारित्रार्य,<br>ii. बादरसम्पराय चारित्रार्य। |

---

[1] विस्तृत उल्लेख इसी अध्याय के लिपि-विवेचन के अन्तर्गत दिया है।

ऋद्धि प्राप्त आर्य में अरहंत बलदेव, वासुदेव, चक्रवर्ती, चारण और विद्याधर को गिना गया है। ऋद्धि अप्राप्त अनार्य 25 ½ क्षेत्रार्य के बाद जात्यार्य के छः प्रकारों का उल्लेख स्थानांग में भी आया है (स्थानांग, 6.34-35 [18])। कल्पसूत्र 2.25 में ऐसा उल्लेख आता है कि अरहंत, चक्रवर्ती और बलदेव अन्त, पन्त, तुच्छ, दरिद्र, कृपण, भिक्षाक (भीख मांगने वाले) और ब्राह्मण कुलों में उत्पन्न न होकर उग्र, भोग, राजन्य, क्षत्रिय इक्ष्वाकु, क्षत्रिय हरिवंश आदि विशुद्ध कुलों में ही उत्पन्न होते हैं। उग्र, भोज, राजन्य, इक्ष्वाकु, हरिवंश, एसिअ (गोष्ठ), वैश्य, गंडक (घोषणा करने वाले), कोहाग (बढ़ई), ग्राम रक्षकुल और बोक्कसालिय (तन्तुवाय) आदि के घर से भिक्षा ग्रहण करने का विधान है।[1]

आर्य कर्म करने वाले कर्मार्य होते हैं तथा शिल्प कारीगरी करने वाले शिल्पार्य। इन दोनों का उल्लेख भी अनुयोगद्वार में है (अनुयोगद्वार, 8.359-60 [19])।

तत्त्वार्थाधिगमभाष्य (3 ईस्वी शताब्दी) में जात्यार्य में इक्ष्वाकु, विदेह, हरि, अम्बष्ठ, ज्ञात, कुरु, बेंबुनाल, उग्र, भोग, राजन्य (तत्त्वार्थाधिगमसभाष्य, 3.15 का भाष्य [20]) की गणना की गई है जबकि कुलार्य में कुलकर, चक्रवर्ती, बलदेव, वासुदेव आदि की (तत्त्वार्थाधिगमसूत्र, 3.15 का भाष्य [21])।

इस प्रकार विभिन्न जातियों के उल्लेख छठी ई. पू. शताब्दी में मिलता है। संभवतया यही कारण रहा होगा कि विभिन्न तरह के मतवादों का उस समय में उदय हुआ।

## वर्ण-व्यवस्था

निर्ग्रन्थ परम्परा में साधना का इच्छुक व्यक्ति साधना मार्ग में धर्म के किसी भी रूप को अपना सकता है, वह अगार हो अथवा अनगार, उसमें उच्च अथवा नीच का कोई विभेद नहीं है। यहाँ वेद की उस उक्ति को अस्वीकार किया गया है कि ब्राह्मणों की उत्पत्ति ब्रह्मा के मुख से, क्षत्रियों की बाहु से, वैश्यों की जांघ से तथा शुद्रों की पैर से होती है (ऋग्वेद, 10.90.12, मनुस्मृति, 1.31, 10.4 [22])। जन्म के आधार पर ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र प्रधान वर्ण-व्यवस्था जैन आगम अस्वीकार करते हैं किन्तु कर्म के आधार पर उसे स्वीकृत किया गया है।

---

[1] जगदीशचन्द्र जैन, जैन आगम साहित्य में भारतीय समाज, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, 1965, पृ. 222, टिप्पण सं. 1.

भगवती में चातुर्वर्ण (भगवती, 15.1.146 [23])। शब्द का उल्लेख हुआ है। किन्तु उनका नाम सहित वर्ण-व्यवस्था के विशेष सन्दर्भ में उल्लेख नहीं है। वहाँ महावीर पर गोशालक द्वारा फेंकी तेजोलेश्या से पित्त ज्वर से ग्रसित होने पर चारों वर्णों के लोग मेंडिकग्राम में आपस में चर्चा करते हैं कि मंखलिपुत्र के तप के तेज से महावीर छः महीने में काल कर जायेंगे (भगवती, 15.1.146 [24]), उस सन्दर्भ में चार वर्ण शब्द का उल्लेख है। अतः कहा जा सकता है कि प्राचीन भारत में चार वर्णों का अस्तित्व था।

उत्तराध्ययन में वर्ण व्यवस्था के सन्दर्भ में कर्म को प्रधानता दी गई है न कि बाह्य आडम्बरों को (I. उत्तराध्ययन, 25.29-31, II. विपाकश्रुत, I.5.14 [25])। इस प्रकार का उल्लेख अभिधान राजेन्द्र कोश में भी मिलता है (अभिधान राजेन्द्रकोश, खण्ड-4, पृ. 1421 [26])। फिर भी जैन ग्रन्थों में क्षत्रियों के प्रभुत्व का वर्णन मिलता है। 6वीं शताब्दी ई.पू. में राजनीति तथा आध्यात्मिक दोनों क्षेत्रों में क्षत्रिय किसी वर्ण से पीछे नहीं थे। कुछ ऐसे निश्चित कारण थे, जिनसे क्षत्रियों में उच्च भावना उत्पन्न हो गई। उन्हें राज्य करने का सबसे बड़ा अधिकार मिला हुआ था, जिसके लिए अन्य दावा नहीं कर सकते थे। राज्य का मुखिया लोगों में सर्वश्रेष्ठ जाना जाता था। क्षत्रिय 72 कलाओं का अध्ययन करते और युद्ध विद्या में कुशलता प्राप्त करते।

जैन ग्रन्थों में ब्राह्मणों की अपेक्षा क्षत्रियों को श्रेष्ठता प्रदान की गई। जैसा कि कल्पसूत्र में उल्लेख आता है कि महावीर का देवानंदा ब्राह्मणी के गर्भ से त्रिशला क्षत्रियाणी के गर्भ में प्रतिष्ठित किया गया (कल्पसूत्र, 24-25, सिवाना प्रकाशन, [27])। इससे यह स्पष्ट होता है कि उस समय क्षत्रिय श्रेष्ठ वर्ग था। किन्तु यह मानना भी अनुचित होगा कि समाज में ब्राह्मणों की प्रमुखता नहीं थी। यह ध्यान देने योग्य बात है कि भगवान महावीर को जैन आगमों में माहण अथवा महामाहण (I. सूत्रकृतांग I.9.1, II. उपासकदशा, 7.10 [28]) आदि नामों से भी सम्बोधित किया गया है।

उत्तराध्ययन में सच्चे ब्राह्मण के लक्षण बताते हुए कहा गया है—जो लोक में पूजित है, अनासक्त है, शोकरहित है, राग-द्वेष और भय से रहित है, जो मन, वचन, काय से अहिंसक है, सत्य, अचौर्य तथा ब्रह्म से युक्त, अलोलुप, निष्कामजीवी, गृहत्यागी अकिंचन है तथा बाह्य कर्मकाण्डों से दूर है, वह सच्चा ब्राह्मण है (उत्तराध्ययन, 25.19-28 [29])।

उस समय ब्राह्मण वर्ग समाज का आध्यात्मिक नेता था। ये लोग शील, सदाचार तथा तपस्या को ही अपना सर्वस्व मानते थे। किन्तु समय के साथ समाज के इस आध्यात्मिक वर्ग के पास भी सम्पत्ति का अधिवास होने लगा।

भोग-विलासिता उनसे दूर न रह सकी। ऐसी स्थिति में भगवान बुद्ध ने शीलव्रती ब्राह्मणों की स्थिति जनता के सामने रखी—उस समय ब्राह्मण सदाचार से युक्त थे। इस सदाचार का फल भी उन्हें प्राप्त होता था। वे अवध्य थे, अजेय थे, धर्म से संरक्षित थे। आगमिक व्याख्या युग में तो इनकी प्रभुत्ता चरम पर थी, क्योंकि संघदासगणी (6ठी ईस्वी शताब्दी) ने तो यहां तक कह दिया है कि प्रजापति ने इन्हें पृथ्वी पर देवता के रूप में सृजन किया है और इन ब्रह्म बंधुओं को दान देने से महान् फल की प्राप्ति होती है (निशीथभाष्य, 13.4423 [30])। इन तथ्यों से यह स्पष्ट होता है कि महावीरयुग में क्षत्रिय और ब्राह्मण इन दोनों का समाज में आदरणीय स्थान था।

कैलाशचन्द्र शास्त्री ने लिखा है कि जैसे ब्राह्मणकाल में यज्ञों की प्रधानता थी, वैसे ही उपनिषद् काल में यह स्थान आत्मविद्या ने ले लिया और ऋषि लोग उसे जानने के लिए क्षत्रियों का शिष्यत्व तक स्वीकार करते थे।[1] इस प्रकार की सामाजिक स्थिति में जब महावीर के पूर्व उपनिषद् काल में आत्मविद्या का प्रचलन बढ़ा परन्तु फिर भी ब्राह्मण की यज्ञ परम्परा महावीरयुग में गतिशील थी, जिसका समर्थन करने वाले श्रमण और ब्राह्मण दोनों वर्ग थे। आचारांग सूत्र में स्पष्ट रूप से कहा है कि इस लोक में कुछ श्रमण और ब्राह्मण परस्पर विरोधी मतवाद का निरूपण करते हैं—किसी भी प्राणी, भूत, जीव और सत्व का हनन किया जा सकता है, उस पर शासन किया जा सकता है। उन्हें बंदी बनाया जा सकता है, परिताप दिया जा सकता है और उसका प्राण वियोजन भी किया जा सकता है। इसमें भी तुम जानो कि इसमें कोई दोष नहीं है (आचारांगसूत्र, I.4.2.20 [31])। महावीर ने इसका स्पष्ट विरोध करते हुए उसे अनार्य वचन घोषित किया (आचारांगसूत्र, I.4.2.21 [32])। और कहा जैसे आपको दुःख प्रिय नहीं है, वैसे ही सब प्राणी, भूत, जीव और सत्त्वों के लिए दुःख अप्रिय है, अशांतिजनक है और महाभयंकर है (आचारांगसूत्र, I.4.2.26 [33])।

भगवान महावीर ने ब्राह्मणों के यज्ञादि का विरोध करते हुए कहा है कि—हे ब्राह्मणो! अग्नि का समारम्भ कर और जल मज्जन कर बाह्यशुद्धि के द्वारा अन्तःशुद्धि क्यों करना चाहते हो? (उत्तराध्ययन, 12.38 [34])। जो मार्ग केवल बाह्य शुद्धि का है, उसे कुशल पुरुषों ने इष्ट नहीं बतलाया है। इस प्रकार बाह्य शुद्धि एवं कर्मकाण्ड को निरर्थक बताकर विशुद्ध आचरण की प्रतिष्ठा पर बल दिया।

---

1. कैलाशचन्द्र शास्त्री, जैन साहित्य का इतिहास (पूर्व पीठीका), श्री गणेशवर्णी दिगम्बर जैन संस्थान, नसिया, वाराणसी-5, [प्रथम संस्करण, 1963], द्वितीय संस्करण, 1996, पृ. 8.

उत्तराध्ययन में एक चाण्डाल जाति का जैन भिक्षु ब्राह्मणों के यज्ञ से भिक्षार्थ जाकर उनको यज्ञ का आध्यात्मिक अर्थ समझाने में सफल होता है (उत्तराध्ययन, 12.3 [35])। सच्चे यज्ञ के लक्षण बताते हुए वे कहते हैं—जो पांच संवरों से सुसंवृत होता है, जो असंयमी जीवन की इच्छा नहीं करता, जो काय का व्युत्सर्ग करता है, जो पवित्र है और जो देह का त्याग करता है, वह यज्ञों में श्रेष्ठ महायज्ञ है। उनके अनुसार तप वास्तविक ज्योति (अग्नि) है, जीव ज्योति स्थान है। श्रुवा मन, वचन और काय का योग(चम्मचनुमा लकड़ी का पात्र, जिससे होम किया जाता है) है, शरीर करीष(कण्डे की अग्नि) है, समिधा कर्म है, संयम, योग और शांति होम है, धर्म सरोवर है और ब्रह्मचर्य वास्तविक तीर्थ है (उत्तराध्ययन, 12.42, 44 [36])। इस प्रकार महावीर ने अपने समय में प्रचलित ब्राह्मण, यति, जटी, मुण्डी, यज्ञ, जाति, श्रुवा, होम, सरोवर, तीर्थस्थान आदि शब्दों के जो अर्थ जनता में प्रचलित थे, उनको आध्यात्मिक दृष्टिकोण से नये रूप से प्रतिपादित किया।

महावीरयुग न केवल मतवाद बहुलता का युग था, अपितु वह धनपतियों का भी युग था। उस युग में धनपति, इभ्य, श्रेष्ठी, गृहपति, गाथापति, कौटुम्बिक आदि नाम से जाने जाते थे। जिनके पास अपार धन वैभव था। कितने ही गृहपति भगवान् महावीर के परम भक्त थे। नंद राजगृह का एक प्रभावशाली श्रेष्ठी था जिसने बहुत धन खर्च करके पुष्करणी का निर्माण कराया था। (ज्ञाताधर्मकथा, I.13.16 [37])। उपासकदशा में महावीर के दस उपासकों का उल्लेख है—आनन्द, कामदेव, चुलनीपिता, सुरादेव, चुल्लशतक, कुंडकौलिक, सकडालपुत्र, महाशतक, नन्दिनीपिता और शाहिलीपिता (उपासकदशा, 1.6 [38])। जिन्हें गाथापति संज्ञा से भी अभिहित किया जाता था। इनके पास इतना वैभव था, जितना संभवतः आज के किसी श्रेष्ठी के पास हो कहना मुश्किल है। उपासकदशा के आनन्द गाथापति के बारे में उल्लेख आता है कि उसके पास अपरिमित हिरण्य-सुवर्ण, गाय, बैल, हल, घोड़ा, गाड़ी, यानपात्र थे तथा वह विविध भोगों का उपभोग करते हुए जीवन यापन किया करता था (उपासकदशा, 1.11 [39])। अतः इन गाथापतियों को प्राचीन भारत का वैश्य ही समझना चाहिए।

शुद्रों की स्थिति अत्यन्त निकृष्ट थी। इनका सभी जगह निरादर होता था तथा इनके साथ दासों सा व्यवहार होता था, ये लोग मुर्दे ढोने का काम किया करते थे। इनके लिए उत्तराध्ययन में कहा गया है कि मनुष्यों में चांडाल जाति अधम है, सब

लोग चांडालों से घृणा करते थे (उत्तराध्ययन, 13.18-19 [40])। यद्यपि भगवान् महावीर और बुद्ध—दोनों ने इनकी दशा सुधारने का प्रयत्न किया लेकिन वर्ण और जाति सम्बन्धी प्रतिबंध दूर नहीं किये जा सके।

सामाजिक व्यवस्था का आधार गुणवत्ता एवं व्यवसाय था, जैसा कि जैन ग्रन्थों में उल्लेख हुआ है। इस बात को गीताकार भी स्वीकार करते हैं। इस सम्बन्ध में श्री कृष्ण अर्जुन से कहते हैं कि चार वर्णों की उत्पत्ति (निर्माण) और विभाग कार्य और गुणों के आधार पर है (गीता, 4.13 [41])।

चतुर्वर्ण के बारे में जैसा विवेचन और विचार जैन ग्रन्थों और गीता में मिलता है, वैसी ही अवधारणा बौद्ध ग्रन्थों में भी आई है। वहां कहा गया है कि समाज में ऊँच-नीच का जो भेद मिलता है, उसका आधार व्यवसाय था, जाति नहीं।[1] बुद्धघोष के अनुसार कोई भी व्यक्ति मात्र गोत्र अथवा धन से श्रेष्ठ नहीं। उसकी श्रेष्ठता तो उसके उत्तम कर्म, विद्या, धर्म और शील से है (विसुद्धिमग्गो, [42])। लेकिन वंश और गौर वर्ण से क्षत्रिय, माता तथा पिता दोनों तरफ से सातों पीढ़ियों तक उच्च मानते थे।[2] जीवन की वास्तविकता के साथ एकता बनाये रखने के लिए संभवतः इस तरह का विभाजन हुआ हो।

अतः कहा जा सकता है कि सभी मनुष्य समान हैं और ब्रह्मा के विभिन्न अंगों से उसकी उत्पत्ति बताकर शारीरिक अंगों की उत्तमता या निकृष्टता के आधार पर वर्ण-व्यवस्था का विधान नहीं किया जा सकता। शारीरिक विभिन्नता का आधार तो मात्र स्थावर, पशु-पक्षियों के विषय में ही हो सकता है, मनुष्यों के सम्बन्ध में नहीं। जन्म के आधार पर जाति का निश्चय नहीं किया जा सकता। कहने का तात्पर्य यह है कि कर्म के आधार पर ही चातुर्वर्ण-व्यवस्था का निर्णय करना उचित है।

---

1. The same views of the Jaina texts and of the Gītā on the conception of *caturvarṇa* are also expressed by the Buddhist works in which it is revealed that the social grades were based on occupation and there was no caste bar, put in one's way to adopt any profession for earning his livelihood according to his qualification and to raise himself up to a higher social rank. J.C. Sikdar, *Studies in the Bhagwati Sutra*, Muzaffarpur, Bihar, 1964, p. 149.

2. But the purity of Birth and fair complexion, maintained through seven generations from both sides of the father and the mother respectively, were considered as criteria of higher caste by the *kṣatriyas* who were "fair in colour, fine in presence, stately to behold". J.C. Sikdar, *Ibid*, p. 149.

उपर्युक्त तथ्यों के आधार पर स्पष्ट हो जाता है कि सामाजिक व्यवस्था का चार वर्णों में विभाजन, बाद के भारत के जाति-व्यवस्था का आधार था। लेकिन आज के जाति शब्द को वर्ण से एकरूप नहीं कर सकते, क्योंकि उन दोनों में अन्तर है। जाति को हम जिस रूप में जानते हैं, उसकी विशेषताएं हैं—सामाजिक एकता के साथ वंशानुक्रम श्रेणी, समान व्यवसाय, धार्मिक एकता तथा दूसरी जाति के साथ कोई सामाजिक सम्बन्ध न रखना आदि।

उपरोक्त विवेचन में 600 ई. पू. की चातुर्वर्ण व्यवस्था जिसमें क्षत्रियों के साथ ब्राह्मणों की भी प्रमुखता थी किन्तु शूद्रों की निकृष्ट स्थिति थी जिसका स्वयं महावीर और बुद्ध ने विरोध किया। इस प्रकार की वर्ण व्यवस्था के सन्दर्भ में भी मतैक्य प्राप्त नहीं होता जो विभिन्न मतों की उत्पत्ति का कारण माना जा सकता है।

## आश्रम व्यवस्था

जिस प्रकार वैदिक परम्परा में सामाजिक जीवन व्यवस्था के लिए चार आश्रमों—ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ और संन्यास का विधान किया गया है, उसी प्रकार जैन परम्परा में प्रारम्भ से आश्रम व्यवस्था नहीं थी। न ही यहाँ आयु के आधार पर आश्रमों के विभाजन का सिद्धान्त ही मिलता है। किन्तु उत्तराध्ययन के इस श्लोक से यह पुष्टि हो जाती है कि—कुछ भिक्षुओं में गृहस्थ का संयम प्रधान होता है किन्तु साधुओं का संयम सब गृहस्थों से प्रधान होता है (उत्तराध्ययन, 5.20 [43])। जैन परम्परा में आध्यात्मिक दृष्टि से संन्यास आश्रम का ही सर्वोच्च स्थान है और व्यक्ति को जब भी वैराग्य उत्पन्न हो जाए तभी इसे ग्रहण कर लेना चाहिए। किन्तु साथ ही यह भी कहा गया है—चीवर, चर्म, नग्नत्व, जटा धारण करना, संघाटी और सिर मुंडाना—ये सब दुष्ट आचरण करने वाले साधु की रक्षा नहीं करते। भिक्षा से जीवन चलाने वाला भी यदि दुःशील हो तो वह नरकगामी ही होता है (उत्तराध्ययन, 5.21-22 [44])। अतः यहाँ व्रत को ही श्रेय बताया है।

इससे यह स्पष्ट होता है कि सुव्रती गृहस्थ व व्रत सम्पन्न भिक्षु की श्रेष्ठ गति होती है। भिक्षु की श्रेष्ठता न तो जन्मना है न वंश परिवर्तन से है, उसकी श्रेष्ठता का एकमात्र हेतु व्रत या संयम है। किसी भी अवस्था में संन्यास आश्रम को ग्रहण किया जा सकता है। यहाँ श्रमण होने से पूर्व गृहस्थाश्रम में रहना भी आवश्यक नहीं माना गया है।

जीवन के प्रारम्भिक काल में शिक्षा ग्रहण करने का उल्लेख तो आगमों में वर्णित है (ज्ञाताधर्मकथा, I.1.84.85 [45]), किन्तु यहाँ पर जीवन के प्रारम्भिक वर्षों में किसी आचार्य के समीप ब्रह्मचर्यपूर्वक ज्ञानार्जन की परम्परा का उल्लेख नहीं मिलता।

श्रमण परम्परा में जीवन के दो ही विकल्प मान्य रहे हैं—गृहस्थ और श्रमण। श्रमण कोई गृहस्थ ही बनता है। अतः जीवन का प्रारम्भ रूप गृहस्थ ही है। वशिष्ट धर्मसूत्र के अनुसार सभी आश्रम गृहस्थाश्रम में स्थित होते हैं, (वशिष्ठ धर्मसूत्र, 8.15 [46])। किन्तु श्रमण परम्परा गृहस्थाश्रम की तुलना संन्यास आश्रम को श्रेष्ठ मानती है। इसलिए कहा गया है—गोचराग्र में प्रविष्ठ मुनि के लिए गृहस्थों के सामने हाथ पसारना सरल नहीं है, अतः गृहवास ही श्रेय है मुनि ऐसा चिन्तन न करे (उत्तराध्ययन, 2.29 [47])।

जिस प्रकार की आश्रम व्यवस्था वैदिक परम्परा में उपलब्ध होती है, वैसी ही जैन आगमों में स्वीकृत नहीं दिखाई देती, किन्तु परवर्ती जैनाचार्य जिनसेन (770-850 ई. शताब्दी) ने आश्रम-व्यवस्था को जैन मान्यतानुसार बताकर इसे स्वीकार किया, उन्होंने आदिपुराण में कहा है कि ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ और भिक्षु—ये चार आश्रम जैन धर्म के अनुसार उत्तरोत्तर शुद्धि के परिचायक हैं (आदिपुराण, 39.152 [48])। जिनकी शुद्धि स्वयं अर्हन्त देव के मत में ही है (आदिपुराण, 39.151 [49])।

इस प्रकार कह सकते हैं कि उत्तरवर्ती जैन परम्परा में ये चार आश्रम स्वीकृत रहे हैं। ब्रह्मचर्य को लौकिक जीवन की शिक्षा काल के रूप में, गृहस्थ को गृहस्थ धर्म के रूप में, वानप्रस्थ को ब्रह्मचर्य प्रतिमा से लेकर उद्दिष्ट विरत या श्रमणभूत प्रतिमा की साधना के रूप में अथवा सामायिक चारित्र के रूप में स्वीकार किया जा सकता है। संन्यास आश्रम तो श्रमण जीवन के रूप में स्वीकृत है ही। इस प्रकार चारों ही आश्रम जैन परम्परा में भी स्वीकृत हैं।[1]

वस्तुतः आश्रम का सिद्धान्त वैयक्तिक है, सामाजिक नहीं। यद्यपि यह सामाजिक जीवन के उच्च स्तर (निर्माण) के साथ भी जुड़ा हुआ था और मुख्यतः इस सिद्धान्त से यह स्पष्ट होता है कि व्यक्ति का आध्यात्मिक लक्ष्य क्या है, उसे किस ओर उन्मुख होना है तथा किस प्रकार वह विभिन्न अवस्थाओं से गुजरते हुए अपने अन्तिम लक्ष्य की प्राप्ति करे।

---

1. सागरमल जैन, जैन, बौद्ध और गीता के आचार दर्शनों का तुलनात्मक अनुशीलन, राजस्थान प्राकृत भारती संस्थान, जयपुर, खण्ड-1, 1982, पृ. 186.

रिज डेविड्स के अनुसार—बौद्ध धर्म के उदय के कुछ समय बाद आश्रम का प्रसिद्ध सिद्धान्त अथवा प्रयत्न जिसके अनुसार कोई भी साधु या ऋषि नहीं बन सकता जब तक कि पहले छात्र बनकर ब्रह्मचर्य आश्रम में नहीं रहा हुआ हो और शादीशुदा गृहस्थ बनकर न रहा हो, जैसा कि ब्राह्मण नियमों में आता है।[1] यह कथन सही प्रतीत नहीं होता क्योंकि बौद्ध धर्म के प्रभाव अथवा उदय के कारण ही ब्रह्मचर्य फिर गृहस्थाश्रम में रहकर ही कोई साधु/ऋषि बन सकता था, ऐसा कोई उल्लेख नहीं आता और न ही बौद्ध धर्म के उदय के पश्चात् आश्रम व्यवस्था हिन्दू धर्म में स्वीकृत की गई किन्तु यह व्यवस्था पूर्व में प्रचलित थी। और बौद्ध धर्म में पहली अवस्था को छोड़कर चारों अवस्थाओं को थोपने का भी कभी प्रयत्न नहीं था। हाँ, यह अवश्य कहा जा सकता है कि ब्राह्मण वर्ग में इसका प्रभाव अधिक था। साथ ही यह भी कहा जा सकता है कि दोनों अंतिम आश्रमों की भिन्नता और संन्यास आश्रम का विकास यति सिद्धान्तों के कारण अथवा जैन और बौद्ध धर्म के प्रभाव के कारण हो।

इस प्रकार की आश्रम व्यवस्था के सिद्धान्त में जैन व बौद्ध धर्म के अन्तर्गत संन्यास आश्रम की ही प्रधानता देखी गई जिसके फलस्वरूप विभिन्न मतवादों का उदय होना माना जा सकता है।

### पारिवारिक जीवन

600 ई.पू. में सामान्यतः संयुक्त परिवार प्रथा प्रचलित थी तथा परिवार के सदस्यों में अच्छे सम्बन्ध थे। आज की भांति ही पिता परिवार का मुखिया होता था, जिसकी परिवार में सम्मानित स्थिति थी। पत्नी प्रायः गृहकार्य करती थी और परिवार के सदस्यों का ध्यान रखती थी। स्त्री के उजले और बुरे दोनों तरह के पक्ष जैन व बौद्ध आगमों में मिलते हैं। पारिवारिक जीवन में महावीरकालीन समाज में माता-पिता, स्वामी धर्माचार्य का यथेष्ट सम्मान किया

---

[1] They formulated though this was some time after the rise of Buddhism—The famous theory of Asharma, or efforts according to which no one could become either a Hermit or a wanderes without having first passed many years as a student in the Brahmin school, and lived after that the life of a married householder as regulated in the Brahmin law Books. T.W. Rhys Davids, *Buddhist India*, [London, 1903] 9th edn., 1970 from Delhi, p. 113.

जाता था। स्थानांग के अनुसार पुत्र अपने माता-पिता को प्रातःकाल शतपाक और सहस्त्रपाक तेल तथा सुगन्धित उबटन से अभ्यंगित कर, सुगन्ध युक्त शीत तथा गर्म जल से स्नान करवाकर, सर्वालंकारों से उन्हें विभूषित कर, अठारह प्रकार के स्थाली पाक, शुद्ध व्यंजनों से युक्त भोजन करवाकर, जीवन पर्यन्त कावर (बहंगी/तुला) में उनका परिवहन करे तो भी वह उनके उपकारों से उऋण नहीं हो सकता (स्थानांग, 3.87 [50])।

उस युग में पिता को ईश्वरतुल्य माना जाता था। प्रातःकाल पुत्र अपने पिता का पाद वंदन करने के लिए जाते थे (ज्ञाताधर्मकथा, I.1.47 [51])। राजगृह का धन सार्थवाह जब जंगल में अपनी पुत्री की मृत्यु के बाद पुत्रों की रक्षा के लिए मांस और रक्त प्रदान करने को तैयार हो जाता है तब इसके ज्येष्ठ पुत्र ने निवेदन किया—"तात! तुम हमारे पिता, गुरुजन तथा देवतुल्य हो, हमारे संरक्षक हो, अतः हम तुम्हें कैसे मारें? कैसे तुम्हारे मांस और शोणित का आहार करें? इसलिए तात! तुम मुझे मारो और मेरे मांस शोणित का आहार करो।" पांचों पुत्र पिता से इसी प्रकार निवेदन करते हैं (ज्ञाताधर्मकथा, I.18.51-53 [52])।

माता अपने पुत्रों से बहुत स्नेह वात्सल्य रखती थी। जब राजकुमार मेघ भगवान महावीर का उपदेश सुनकर साधु जीवन को स्वीकारने की बात अपनी मां से कहता है तो उसकी माता अचेतन हो जाती है और काष्ठ लकड़ी की भांति गिर पड़ती है। तब सम्बन्धियों द्वारा उस पर पानी छिड़का गया, पंखे से हवा देकर और शांत किया गया। उसकी आंखों में आंसू भर आये और बहुत ही करुणा भरे स्वर में अपने पुत्र को संसार के विषयभोगों का त्याग न करने के लिए बार-बार अनुरोध करने लगी (ज्ञाताधर्मकथा, I.1.104-106 [53])।

मातृभक्ति के भी कुछ उदाहरण उस युग में दृष्टिगत होते हैं। राजा पुष्यनंदी अपनी माता का अत्यन्त भक्त था। वह उसके चरणों की वंदना करता, शतपाक सहस्रपाक तेल की मालिश करता, पैर दबाता, उबटन मलता, तथा विपुल अशन-पान से उसे भोजन कराकर फिर स्वयं भोजन करता (विपाकश्रुत, I.9.50 [54])।

कुछ ऐसे भी उल्लेख मिलते हैं, जहां परिवार के एक सदस्य और दूसरे सदस्य के मध्य अच्छे सम्बन्ध नहीं थे। एक बहू अपनी सास को मारने का प्रयत्न करती है। एक बार चार बहुओं ने अपनी सास को घर से बाहर निकाल

दिया तथा एक पुत्र इस आधार पर विवाह करने से मना कर देता है, कुछ बहुएं अपने सास-ससुर का कम सम्मान करती हैं।[1]

उस समय पारिवारिक जीवन का अध्ययन करने से ज्ञात होता है कि परिवार में माता-पिता का सम्मानजनक स्थान था ही इसके अतिरिक्त धर्मगुरुओं का भी आदरणीय स्थान था। लोग उनके पास धर्म-चर्चा आदि किया करते थे और कई बार तो उनसे प्रभावित हो प्रव्रजित हो जाते थे।

## विवाह व्यवस्था

विवाह-व्यवस्था प्राचीन काल से लेकर आज तक मानवीय समाज-व्यवस्था का महत्त्वपूर्ण अंग रही है। छठी शताब्दी ई. पू. के महावीरकालीन समाज में भी विवाह-प्रथा प्रचलित थी किन्तु जैन धर्म के निवृत्तिप्रधान होने के कारण जैनधर्म में विवाह-व्यवस्था को कोई विशेष महत्त्व नहीं दिया गया। इसके अलावा विवाह-विधि भी स्पष्ट नहीं थी। जैन आगमों और आगमिक व्याख्याओं से विवाह सम्बन्धी जो सूचनाएँ प्राप्त होती हैं, उसके अनुसार सर्वप्रथम यौगलिक युग में युगल रूप में उत्पन्न होने वाले भाई-बहिन युवावस्था में पति-पत्नी बन जाते। आवश्यक निर्युक्ति के अनुसार सर्वप्रथम विवाह प्रथा की शुरुआत ऋषभदेव से हुई (आवश्यकनिर्युक्ति, प्रथम भाग, गाथा 194-195 [55])। उन्होंने यौगलिक पति-पत्नी सम्बन्ध (विवाह-प्रणाली) को अस्वीकार कर दिया।

छठी शताब्दी ई.पू. में विवाह सबके लिए प्रायः आवश्यक माना गया। फिर भी कुछ ऐसे उदाहरण भी देखे जाते हैं जहां व्यक्ति किसी धर्म विशेष के प्रभाव के कारण संसार को त्यागकर, संन्यास भी ग्रहण करते थे।

---

[1] There are also instances which reveal that amity did not exist between one member of the family and the other daughters-in-law and mothers-in-law often sought refuge in nunneries to escape from the tyranny of one anothers. One daughter-in-law even conspired to kill her mother-in-law. In one case, four daughters-in-law drove their father-in-law out of the house. We have the case of a son who refused to marry on the ground that wives generally showed scant respect to their parents-in-law and even domineered over them A.S. Altekar, *Position of Women in Hindu Civilization*, Benaras, 1938, pp. 107-108 (also quoted by K.C. Jain, *Lord Mahāvīra and His Times*, Motilal Banarasidass Publisher Pvt. Ltd., Delhi [1st edn., 1974] Rev. edn., 1991 p. 252).

विवाह के मामले में प्रायः घर के बुजुर्ग व्यक्ति सलाह मशविरा कर निर्णय लेते और अपने निर्णय को अपनी सन्तान से कहते। सन्तान का मौन, विवाह की स्वीकृति का सूचक समझा जाता। चम्पा नगरी के व्यापारी जिनदत्त ने सागरदत्त की रूपवती कन्या को सोने की गेंद से खेलते हुए देखा। यह देखकर जिनदत्त अपने लड़के के साथ सागरदत्त की कन्या के विवाह का प्रस्ताव लेकर सागरदत्त के पास पहुँचा। उसके बाद जिनदत्त ने घर जाकर लड़के के सामने यह प्रस्ताव रखा और उसने अपने मौन से इस सम्बन्ध की अनुमति प्रदान की (ज्ञाताधर्मकथा, I.16.41-49 [56])।

साधारणतया अपनी ही जाति में विवाह करने का रिवाज था। जैन आगमों में ऐसा विवेचन मिलता है कि समान स्थिति तथा समान व्यवसाय वाले लोगों के साथ विवाह सम्बन्ध स्थापित कर, अपने वंश और कुल को शुद्ध रखने का प्रयत्न किया जाता था। ज्ञाताधर्मकथा में मेघकुमार ने समान वय, समान रूप और समान राजोचित पद वाली आठ राजकन्याओं से पाणिग्रहण किया (ज्ञाताधर्मकथा, I.1.90 [57])।

वैसे अपवाद रूप में विविध धर्मावलम्बियों में भी विवाह होते थे। उदाहरण के लिए राजमंत्री तेयलिपुत्र का एक सुनार की कन्या से (ज्ञाताधर्मकथा, I.14.12, 19 [58]), क्षत्रिय गजसुकुमाल का ब्राह्मण की कन्या से विवाह हुआ था (अन्तकृद्दशा, III.8.60 [59])।

माता-पिता द्वारा आयोजित विवाह में साधारणतया वर कन्या के घर जाता था। वर पक्ष वाला भी अपने यहां मित्र, ज्ञाति, निजी स्वजन और परिजनों को निमंत्रित करता, भोजन कराता तथा उनको वर के साथ बारात में ले जाता तथा वधू पक्ष की ओर से वर और बारात को बड़े आदर-सत्कार के साथ भोजन कराया जाता। ज्ञाताधर्मकथा में चम्पा के सागर के विषय में कहा गया है कि स्नान, बलिकर्म, कौतुक और प्रायश्चित्त करने के पश्चात् उसने अपने शरीर को अलंकारों से विभूषित किया तथा अपने मित्र और सगे-संबंधियों के साथ सुकुमालिका से विवाह करने के लिए वह सागरदत्त के घर पहुंचा। सागर और सुकुमालिका दोनों को एक पट्ट पर बिठाया गया तथा चांदी और सोने के कलशों से मज्जन कराकर अग्निहोम कराकर बालक सागर का कुमारी सुकुमालिका के साथ पाणिग्रहण करवाया (ज्ञाताधर्मकथा, I.16.50-51 [60])। अरिष्टनेमि ने सब प्रकार की औषधियों से स्नान कर, कौतुक मंगल आदि करके, दिव्य वस्त्र धारण कर, आभूषणों से विभूषित हो और गंधहस्ति पर सवार होकर विवाह के लिए प्रस्थान किया (उत्तराध्ययन, 22.9-10 [61])।

छठी शताब्दी ई.पू. में विवाह में वर अथवा उसके पिता द्वारा, कन्या के पिता अथवा उसके परिवार को शुल्क देना पड़ता था। ज्ञाताधर्मकथा में नगर के राजा प्रतिबुद्धि ने मिथिला की राजकुमारी मल्लि की कीमत आंकते हुए बताया कि सारा राज्य उसके लिए पर्याप्त होगा। मल्ली मुझे भार्या के रूप में वरण करे। फिर उसका मूल्य राज्य जितना भी न क्यों हो (I. ज्ञाताधर्मकथा, I.8.62, II. विपाकश्रुत, I.9.39 [62])। ज्ञाताधर्मकथा की पोट्टिला, मूषिकादारक नामक सुनार की कन्या थी। एक दिन स्नान आदि कर और सर्वालंकार विभूषित हो, प्रासाद पर बैठी हुई अपनी चेटियों के साथ गेंद खेल रही थी। इधर तेयलिपुत्र अश्व पर आरुढ़ हो अश्ववाहनिका के लिए जा रहे थे। तेयलिपुत्र पोट्टिला के रूप लावण्य को देखकर मुग्ध हो गया। उसने अपने विश्वस्त पुरुषों को बुलाकर मूषिकादारक के पास कन्या की मंगनी के लिए प्रस्ताव भेजा। उन्होंने जब कन्या के शुल्क के सम्बन्ध में प्रश्न किया तो कन्या के पिता ने उत्तर दिया—"मेरा यही शुल्क है कि स्वयं मंत्री मेरी कन्या से विवाह करना चाहते हैं"। कुछ समय बाद शुभ तिथि मुहूर्त में इष्ट मित्रों के साथ तेतलिपुत्र के घर गया। वहां पर वर और वधू दोनों एक पट्ट पर बैठे, सोने-चांदी के कलशों से स्नान कराया गया, अग्निहोम हुआ और पाणिग्रहण सम्पन्न हुआ (ज्ञाताधर्मकथा, I.14.8-19 [63])।

माता-पिता द्वारा पुत्र के विवाह के अवसर पर प्रीतिदान[1] दिया जाता था। ज्ञाताधर्मकथा में मेघकुमार के माता-पिता ने अपने पुत्र को विपुल धन, कनक, रत्न, मणि, मुक्ता, शंख विद्रम और पद्मराग आदि प्रीतिदान में दिये, जिन्हें मेघकुमार ने आठों पत्नियों में बांट दिये (ज्ञाताधर्मकथा, I.1.91 [64])।

6ठी शताब्दी ई.पू. में प्रायः अधिकतर लोग एक पत्नीव्रत का पालन करते थे; किन्तु समाज के धनी और शासक वर्ग में बहु-विवाह प्रचलित था। राजा और राजकुमार अपने अन्तःपुर में एक से अधिक रानियों को रखने में अपना गौरव समझते थे। उपासकदशा में राजगृह के गृहपति महाशतक के रेवती आदि तेरह पत्नियां थी (उपासकदशा, 8.6 [65])। तथा अन्तकृद्दशा में राजा श्रेणिक की भी नन्दा आदि तेरह पत्नियों का उल्लेख आता है (अन्तकृद्दशा, VII.1-2 ब्यावर प्रकाशन [66])।

बौद्ध साहित्य में मज्झिमनिकाय के रट्ठपाल सुत्त में वर्णन है कि ब्राह्मण गृहपति के पुत्र रट्ठपाल की अनेक पत्नियां थी (मज्झिमनिकाय, मज्झिमपण्णासक, IV.32.10 [67])।

---

[1] हर्षप्रद घटना के समय अथवा उत्सव आदि की सूचना देने वाले को दिया जाने वाला दान।

उन दिनों दहेज की प्रथा भी प्रचलित थी। स्त्रियां बहुत-सा दहेज शादी में अपने साथ लाती थीं। उपासकदशा में राजगृह के गृहपति रेवती अपने पिता के घर से आठ कोटि हिरण्य और आठ व्रज (गोकुल) दस-दस हजार गायों के व्यक्तिगत सम्पत्ति के रूप में लाई तथा शेष 12 पत्नियां एक-एक करोड़ स्वर्ण मुद्राएँ तथा दस-दस हजार गायों को एक-एक गोकुल सम्पत्ति के रूप में पीहर से लाई थीं (उपासकदशा, 8.7 [68])।

आगमिक काल तक स्त्री विवाह सम्बन्धी निर्णय लेने में स्वतन्त्र थी तथा यह भी उसकी इच्छा पर निर्भर था कि वह आजीवन ब्रह्मचर्य का पालन करे। भगवती में जयन्ती की प्रव्रज्या इसके उदाहरण के रूप में देखी जा सकती है (भगवती, 12.2.64 [69])। विवाह लड़की की सम्मति से ही किये जाते थे, ऐसा ज्ञाताधर्मकथा में द्रोपदी के कथानकों से स्पष्ट ज्ञात होता है। ज्ञाता में पिता स्पष्ट रूप से पुत्री से कहता है कि यदि मैं तेरे लिए पति चुनता हूँ तो वह तेरे लिए सुख-दुःख दोनों का कारण हो सकता है इसलिए अच्छा यही होगा कि तू अपने पति का स्वयं ही चयन कर (ज्ञाताधर्मकथा, I.16.1.31 [70])। द्रोपदी के लिए स्वयंवर का आयोजन किया गया था। अतः यह कहा जा सकता है कि आगम युग में स्त्री को पति का चयन करने की स्वतन्त्रता थी।

जैन आगम और आगमिक व्याख्या साहित्य में विवाह के विविध प्रकारों का उल्लेख मिलता है। जगदीशचन्द्र जैन ने "Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canon and Commentaries" में विवाह के अनेक प्रकारों का विस्तार से उल्लेख किया है।[1] यथा—स्वयंवर, माता-पिता द्वारा आयोजित विवाह, गंधर्व विवाह (प्रेम विवाह), बलपूर्वक विवाह (बलपूर्वक कन्या को ग्रहण कर विवाह) पारस्परिक आकर्षण या प्रेम के आधार पर विवाह, कन्यापक्ष को शुल्क देकर विवाह और भविष्यवाणी के आधार पर विवाह। किन्तु इन प्रचलित विवाहों में किसी के समर्थन या निषेध का उल्लेख आगम और आगमिक व्याख्या-साहित्य में नहीं मिलता। इसके पीछे वास्तव में क्या कारण रहा, यह नहीं कहा जा सकता, किन्तु इसके पीछे यही अनुमान लगाया जा सकता है कि जैनधर्म की अपनी वैराग्यवादी परम्परा के कारण उसका प्रथम कर्तव्य और उद्देश्य व्यक्ति को संन्यास मार्ग के लिए प्रेरित करना रहा है। इसलिए प्राचीन जैन आगमों में विवाह पद्धति के उल्लेख नहीं मिलते।

---

[1] Jagdish Chandra Jain, Munsiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. [1st edn., 1947], Second revised edn., 1984, pp. 206-214.

प्राचीन जैन ग्रन्थों में विवाह कैसे किया जाए, इसका उल्लेख तो नहीं मिलता, किन्तु जैन धर्म में धार्मिक दृष्टि से वह स्वपत्नी या स्वपति सन्तोष व्रत (स्वदार व्रत) की व्यवस्था करता है (उपासकदशा, 1.27 [71])। जिसका तात्पर्य है व्यक्ति को अपनी कामवासना को स्वपति या स्वपत्नी तक ही सीमित रखना चाहिए। तात्पर्य रूप में यह कहा जा सकता है कि यदि ब्रह्मचर्य का पालन सम्भव न हो तो विवाह कर लेना चाहिए। एक अर्थ में यह भी कहा जा सकता है कि जैनों के लिए विवाह का अर्थ था अपनी वासना को संयमित करना। विवाह परम्परा जैनों के लिए ब्रह्मचर्य की साधना में सहायक होने के रूप में स्वीकार की जा सकती है।

### खान-पान

भारतवर्ष प्राचीनकाल से ही कृषि प्रधान देश रहा है। अतः यहां भोजन और भोज्य पदार्थों की प्रचुरता थी। किन्तु यह भी सच है कि सामान्य मनुष्य को उत्तम भोजन उपलब्ध नहीं होता था।

### खाद्य पदार्थ

सामान्यतः अशन, पान, खाद्य, स्वाद्य—इन चार प्रकार के भोजन का उल्लेख जैन आगमों में आया है (I. स्थानांग, 4.288, 512, II. ज्ञाताधर्मकथा, I.7.6, III. दशवैकालिक, 5.1.47 [72])। आचारचूला में अनेक प्रकार के पानकों का उल्लेख मिलता है—तिलों का (धोया हुआ), उदक, तुषोदक, यवोदक, उबले हुए चावलों का ओसामण (मांड), कांजी का धोया हुआ जल, प्रासुक उष्ण जल तथा द्राक्षों का धोया हुआ पानी (धोवन) (आचारचूला, 1.7.370, ब्या.प्र. [73]), तथा आम्रफल का पानी, अंबाडक (आम्रातक) फल का पानी, कपित्थ (कैथ) फल का पानी, बिजौरे का पानी, द्राक्षा का पानी, दाडिम (अनार) का पानी, खजूर का पानी, नारियल (डाभ) का पानी, करीर का पानी, बेर का पानी, आंवले के फल का पानी, इमली का पानी (आचारचूला, 1.8.373, ब्या.प्र. [74])। इत्यादि पानी पानक। और भी अनेक प्रकार के पानक—उत्स्वेदिम (आटे का धोवन), संसेकिम (उबले केर का धोवन), तिलोदक, तुषोदक, यवोदक, ओसामण, सौवीरक (कांजी), शुद्धविकट (उष्णोदक) उस युग में प्राप्त थे (स्थानांग, 3.376-78 [75])।

आचार्य महाप्रज्ञ ने अशन, पान, खादिम, स्वादिम के अन्तर्गत पान/पाणक में साधुओं के लिए गर्म जल या पानक (तुषोदक, यवोदक सौवीर) को लिया है, जो साधुओं को उस युग में प्राप्य था।[1]

---

[1] दसवेआलियं, 5.1.47 की टिप्पणी, पृ. 234, जैन विश्वभारती प्रकाशन।

अठारह प्रकार के व्यंजनों का भी उल्लेख हुआ है। स्थानांग के अनुसार ये सब व्यंजन थालीपागसुद्ध अर्थात् हांडी में पकाकर अपने माता-पिता, भर्तार (पालन-पोषण करने वाले) तथा धर्माचार्य को प्रदान किये जाते थे (स्थानांग, 3.87 [76])। यद्यपि इन व्यंजनों का नामोल्लेख पूर्वक आगमों में विवरण नहीं मिलता है।

राजाओं और धनिकों के यहां पर रसोइये विविध प्रकार के भोजन और व्यंजन बनाते थे। चावलों से बना हुआ ओदन और उसके साथ अनेक प्रकार के व्यंजन प्रतिदिन भोजन के काम में आते थे (उत्तराध्ययन,12.34 [77])। दशवैकालिक में नमक के अनेक प्रकारों का उल्लेख मिलता है—सौवर्चल, सैन्धव, लवण, रोम (खानों से निकाला हुआ), समुद्र, पांसुखार (मिट्टी से बनाया हुआ) और कालालोण(काला नमक) इत्यादि (दशवैकालिक, 3.8 [78])।

### मद्यपान एवं मांसभक्षण

इस युग में मद्यपान जन-सामान्य में बहुतायत रूप में प्रचलित था तथा जिसकी गिनती श्रेष्ठ भोजन में की जाती थी। अठारह प्रकार के भोजन की चर्चा पहले की जा चुकी है, जिनमें मद्य और मांस का भी उल्लेख है।

जैन साधुओं को मद्यपान का सर्वथा निषेध था, लेकिन उपसर्ग, दुर्भिक्ष, बुढ़ापा, रोग आदि उपस्थित होने पर अपवाद मार्ग का अनुसरण कर वे मद्यपान सेवन करते थे

ज्ञाताधर्मकथा में शैलक अनगार के रूक्ष और तुच्छ भोजन करने के कारण उनका शरीर रोगग्रस्त हो जाता है। तब मंडुक राजा ने उन्हे यानशाला में रह उपचार कराने का निमंत्रण दिया। वैद्यों ने औषध, भेषज तथा भक्तपान से शैलक की चिकित्सा की साथ ही मद्यपान सेवन का भी निर्देश किया। फलस्वरूप वह स्वस्थ हो गया (ज्ञाताधर्मकथा, I-5-110] 114-116 [79])। स्त्रियों के द्वारा भी मद्यपान किये जाने के उल्लेख मिलते हैं (उपासकदशा, 8.20 [80])।

इस युग में कुछ लोग मांसाहारी थे। उनको मांस-मछली अधिक पसन्द थी, जिसे गांवों से नगरों और शहरों में ले जाया जाता था, जहां वे खुले बाजार

में बेची जाती थी।[1] शिकारी चिड़ीमार, कसाई, मच्छीमारों का व्यापार जोरों से चलता था तथा वे अनेक प्रकार का मांस, मत्स्य और शोरवा तैयार कर बेचते थे। विपाकश्रुत के अनुसार मांस तलकर, भूंजकर, सुखाकर और नमक मिलाकर तैयार किया जाता था (विपाकश्रुत, I.2.24 [81])। मांस खण्डों को तक्र-छाछ से, आमलक-आंवले के रस से, द्राक्षारस, कपित्थ तथा अनार के रस एवं अन्य मत्स्य रसों से भी भावित संस्कारित करते थे (विपाकश्रुत, I.8.12 [82])।

उपासकदशा के श्रमणोपासक महाशतक की पत्नी रेवती मांस भक्षण में अति आसक्त थी। वह सुरा, मधु, मैरेय, मद्य, सीधु और प्रसन्ना का भक्षण कर अत्यन्त खुश होती तथा अपने पीहर के गोकुल में से प्रातःकाल दो बछड़े मारकर लाने का अपने नौकर को आदेश देती (उपासकदशा, 8.20, 22 [83])।

उत्तराध्ययन के रथनेमी अध्ययन में अरिष्टनेमि जब राजीमती से विवाह करने के लिए जा रहे थे, तो उन्होंने रास्ते में पशुओं की करुण चित्कार सुनी। पूछने पर ज्ञात हुआ—आपके बारातियों के खिलाने के लिए मारे जाने वाले पशुओं की यह चीत्कार है। यह सुनकर अरिष्टनेमि का अन्तर्मानस जाग उठता है और वे श्रमण दीक्षा ग्रहण कर लेते हैं (उत्तराध्ययन, 22.14, 16-17 [84])।

इन तथ्यों से स्पष्ट हो जाता है कि उस युग में मांस-भक्षण सामान्यतः एक रिवाज तथा प्रमुख भोजन था। परन्तु जैन साधु अथवा श्रावक के लिए मदिरा एवं मांस भक्षण का सामान्यतः सर्वथा निषेध बताया गया है।

सूत्रकृतांग में आर्द्रक कुमार ने बौद्धों और हस्तितापसों के साथ चर्चा (शास्त्रार्थ) करते समय सब जीवों की दया के लिए तथा सावद्य दोषों का वर्जन करने

---

[1] That during this period a large number of people were non-vegetarian is proved by the discovery of bones at different archaelogical sites. They seem to have been very fond of meat and fish. There were butchers who earned their livelihood by killing various animals in the slaughter-house and by supplying their meat to the people. The flesh of goat, pig, sheep, and deer was much used. In certain sections of society and on special occasions, cows and oxen were also slaughtered, but the tendency to revere the cow and to spare the useful bull was gaining ground. The *Jātaka* stories mention pigeons, geese, herons, peacocks, crows and cocks as estables. A large number of people cherished fish diet. Meat and fish were carried in carts to the towns and cities where they were sold in the open market. K.C. Jain, *Lord Mahāvīra and His Times*, pp. 263-264.

हेतु मांस भक्षण को त्याज्य ही बताया है तथा मांस वर्जन अथवा प्राणी वध के त्याग को संयत पुरुषों का अनुधर्म बताते हैं (सूत्रकृतांग, II.6.37-41 [85])।

इस प्रकार इस काल में मांस खाने के प्रचलन ने महावीर के मन में प्राणी मात्र के प्रति क्षमा/करुणा के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया तथा साधु और श्रावकों के लिए मांस का सर्वथा वर्जन किया।

## शिक्षा

जैन चिंतकों के योगदान का उल्लेख किए बिना भारतीय इतिहास का सिंहावलोकन संभव नहीं है, चाहे वह क्षेत्र धर्म या दर्शन का हो, कला या शिल्प का, इतिहास या संस्कृति का अथवा भाषा और साहित्य का हो। भारतीय इतिहास के सम्पूर्ण अकादमिक क्षेत्र में जैन चिंतकों ने मानवीय विचारों के बौद्धिक व नैतिक पक्षों को मानव जाति के विकास हेतु प्रयुक्त किया है। इसी तरह शिक्षा के क्षेत्र में भी जैन चिंतकों का उल्लेखनीय योगदान दृष्टिगोचर होता है। सम्पूर्ण जैन आगम और जैन वाङ्मय में शिक्षा के सन्दर्भ में अनेक ऐसे प्रासंगिक एवं उल्लेखनीय सुझाव दृष्टिगत होते हैं जिन्हें जैन शिक्षा व्यवस्था का नाम दे तो अतिशयोक्ति नहीं होगी।

## शिक्षा के उद्देश्य

प्राचीन भारत की शिक्षा पद्धति का उद्देश्य था चरित्र एवं व्यक्तित्व का निर्माण, प्राचीन संस्कृति की रक्षा तथा सामाजिक और धार्मिक कर्तव्यों को सम्पन्न करने के लिए उदीयमान पीढ़ी का प्रशिक्षण।[1]

सच्ची शिक्षा का अर्थ पुस्तकीय ज्ञान ही न होकर आत्म-विकास भी होता था। विद्या को शारीरिक, बौद्धिक और आध्यात्मिक शक्तियों के विकास का स्रोत माना जाता था। शिक्षा उस ज्ञान का प्रतिपादक भी रही है, जिसके द्वारा वह समस्त पदार्थों को जान लेता है और चतुर्विध संसार (चार गति वाली) के जटिल मार्ग में भी रास्ता ढूंढ लेता है अर्थात् वह कहीं विनष्ट नहीं होता है। ठीक वैसे ही जैसे कि धागे में लगी हुई सुई। यह माना गया है कि ज्ञान से,

---

[1] The object of the ancient Indian system of education was the formulation of character, the building up of personality, the preservation of ancient culture and the training of the rising generation in the performance of the social and religious duties, A.S. Altekar, Education in Ancient India, Benaras, 1934, p. 326. (Also quoted by J.C. Jain, *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canon and Commentaries*, p. 223).

अनुशासन, तप, आचार और चारित्र के योगों को प्राप्त करता है, जिससे वह अपने तथा अन्य मतों को बताने में सक्षम होता है (उत्तराध्ययन, 29.60 [86])।

ऋषिभाषित में उस विद्या को महाविद्या बताया है जो सभी विद्याओं में उत्तम है। जिसकी साधना करने से समस्त दुःखों से मुक्ति प्राप्त होती है। जिस विद्या से बंध और मोक्ष का, जीवों की गति और अगति का ज्ञान प्राप्त होता है, तथा जिससे आत्मा के शुद्ध स्वरूप का साक्षात्कार होता है, वही विद्या सम्पूर्ण दुःखों को दूर करने वाली है (Ṛṣibhāṣita Sūtra, 17.1-2 [87])।

दशवैकालिक में शिक्षा के चार उद्देश्यों को स्पष्ट किया गया है—1. मुझे श्रुत प्राप्त होगा, 2. मैं एकाग्रचित्त होऊँगा, 3. मैं अपने आपको धर्म में स्थापित करूंगा, 4. मैं स्वयं धर्म में स्थित होकर दूसरों को धर्म में स्थित करूंगा, इसलिए अध्ययन करना चाहिए (दशवैकालिक, 9.4.5 [88])।

इस प्रकार यहाँ अध्ययन का प्रयोजन ज्ञान प्राप्ति के साथ-साथ चित्त की एकाग्रता तथा धर्म में स्वयं का स्थित होना तथा दूसरों को स्थित करना माना गया है।

विद्यार्थियों में भक्ति और धार्मिक भावना का उत्थान और विकास करना, शिक्षा का मुख्य उद्देश्य रहा होगा, ऐसा कह सकते हैं। वह युग धार्मिक पुनर्जागरण का युग था जब विभिन्न धार्मिक मतवादी अपने-अपने मतों का प्रचार प्रसार कर रहे थे। उस युग में श्रुत परम्परा प्रचलित थी अतः समस्त धार्मिक साहित्य को मुखस्थ (कंठस्थ) करना, धर्म गुरुओं और विद्या गुरुओं आचार्यों का प्रथम कर्तव्य था ताकि अपने शिष्यों तक वह ज्ञान राशि पहुँचा सके और ज्ञान का प्रसार कर सके। अतः राष्ट्रीय संस्कृति का संरक्षण और प्रसार शिक्षा का एक महत्त्वपूर्ण उद्देश्य था। शिक्षा का उद्देश्य मात्र आजीविका के लिए सामान्य ज्ञान मात्र करा देना ही नहीं था अपितु उस समय अनेक तरह की विद्याएँ एवं कलाएँ प्रचलन में थीं। स्त्रियों के लिए 64 और पुरुषों के लिए 72 कलाओं में प्रवीण होने के प्रमाण भी उपलब्ध होते हैं। अतः विभिन्न विषयों में विशेषज्ञ तैयार करना भी शिक्षा का परम उद्देश्य था। शिक्षा का सर्वोपरि उद्देश्य ज्ञान प्राप्ति और सुखी होने का है, क्योंकि जैन दर्शन में मुक्ति और मोक्ष की सत्ता को स्वीकार किया गया है।

## पाठ्यक्रम

प्राचीन जैनसूत्रों में अनेक वैदिक शास्त्रों का उल्लेख आया है। स्थानांग में ऋग्वेद, यजुर्वेद और सामवेद—इन तीन वेदों का उल्लेख मिलता है (स्थानांग,

3.398 [89])। भगवती एवं औपपातिक में निम्नलिखित वैदिक शास्त्रों का उल्लेख है—छह वेदों में ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद, अथर्ववेद, इतिहास (पुराण) और निघण्टु—छह वेदांगों में संख्यान (गणित), शिक्षा, कल्प, व्याकरण, छंद, निरुक्त और ज्योतिष—छह उपांगों में वेदांगों में वर्णित विषय और षष्टितंत्र (I. भगवती, 2.1.24, II. औपपातिक, 97 [90])। बौद्ध ग्रन्थ दीघनिकाय में भी तीन वेद, जिनमें निघण्टु (वैदिक शब्दकोश), केटुभ (कल्प), अक्षरप्रभेद (घनपाठ जटापाठ आदि), शिक्षा (निरुक्त) एवं इतिहास शामिल हैं। पदज्ञ (कवि), वैयाकरण, लोकायत एवं ज्योतिष (सामुद्रिक) शास्त्र (महापुरुष लक्षण-ज्ञान) आदि विषयों का उल्लेख मिलता है (दीघनिकाय, सीलक्खन्धवग्गपालि III.1.256 [91])।

अनुयोगद्वार और नंदी में कुछ लौकिक मिथ्याश्रुत का उल्लेख किया गया है—भारत, रामायण[1], भीमासुरोक्त, कौटिल्य (कोडिलय), घोटकमुख, शकटभद्रिका, कार्पासिक, नागसूक्ष्म, कनकसप्तति, वैशिक, वैशेषिक, बुद्धशासन, कपिल, लोकायत, षष्टितंत्र, माठर, पुराण, व्याकरण, नाटक, बहत्तर कलाएँ और अंगोपांग सहित चार वेद (I. अनुयोगद्वार, 2.49 एवं 9.548, II. नंदी, 4.67 [93])।

जैन आगमों में पापश्रुत के अनेक प्रकारों का उल्लेख हुआ है। जो शास्त्र पाप का उपादान होता है वह पापश्रुत कहलाता है (I. आवश्यकनिर्युक्ति अवचूर्णि भाग-2 पृ. 136, II. उत्तराध्ययनबृहद्वृत्ति, पत्र-617, समवाओ, पृ.154 पर उद्धृत [94])। सूत्रकृतांग में 64 प्रकार के पापश्रुत कहे गये हैं— 1. भौम—भूगर्भ शास्त्र, 2. उत्पात—प्रकृति विप्लव और राष्ट्र विप्लव का सूचक शास्त्र, 3. स्वप्न—स्वप्नशास्त्र, 4. अन्तरिक्ष—ज्योतिषशास्त्र, 5. अंग—अंगविद्या, 6. स्वर—स्वर-शास्त्र, 7. लक्षण—सामुद्रिक शास्त्र, हस्तरेखा-विज्ञान, 8. व्यंजन—तिल आदि चिन्हों के आधार पर शुभ-अशुभ बताने वाला शास्त्र, 9. स्त्रीलक्षण—स्त्रीलक्षण-शास्त्र, 10. पुरुषलक्षण—पुरुषलक्षण-शास्त्र, 11. हयलक्षण—अश्वलक्षण-शास्त्र, 12. गजलक्षण— हस्तिलक्षण- शास्त्र, 13. गौलक्षण—बैललक्षण-शास्त्र, 14. मेषलक्षण—मेषलक्षण-शास्त्र, 15. कुक्कटलक्षण— कुक्कटलक्षण-शास्त्र, 16. तीतरलक्षण— तीतरलक्षण-शास्त्र, 17. वर्तकलक्षण—बटेरलक्षण-शास्त्र, 18. लावकलक्षण—लावालक्षण-शास्त्र, 19. चक्रलक्षण—चक्रवर्ती के चक्र का लक्षण-शास्त्र, 20. छत्रलक्षण—चक्रवर्ती के छत्र का लक्षण-शास्त्र, 21. चर्मलक्षण—चक्रवर्ती के चर्म का लक्षण-शास्त्र,

---

[1] पूर्वाह्न में भारत (महाभारत) और अपराह्न में रामायण पढ़ा जाता था। दोनों को लौकिक भाव आवश्यक क्रियाओं में गिना है (अनुयोगद्वार, 1.25 [92])।

22. दंडलक्षण—चक्रवर्ती के दंड का लक्षण-शास्त्र, 23. असिलक्षण—चक्रवर्ती के असि का लक्षण-शास्त्र, 24. मणिलक्षण—चक्रवर्ती के मणि का लक्षण-शास्त्र, 25. काकिणीलक्षण— चक्रवर्ती के काकिणी का लक्षण-शास्त्र, 26. सुभगाकर—दुर्भाग्य को सुभाग्य करने वाली विद्या, 27. दुर्भागाकर—सुभाग्य को दुर्भाग्य करने वाली विद्या, 28. गर्भकर—गर्भाधान की विद्या, 29. मोहनकर—वाजीकरण की विद्या, 30. आथर्वणी—अथर्ववेद के मंत्र, 31. पाकशासनी— इन्द्रजाल विद्या, 32. द्रव्यहोम—उच्चाटन आदि के लिये की जाने वाली हवनक्रिया, 33. क्षत्रियविद्या—धनुर्वेद, 34. चन्द्रचरित—चन्द्र संबंधी ज्योतिष शास्त्र, 35. सूर्यचरित—सूर्य संबंधी ज्योतिष शास्त्र, 36. शुक्रचरित—शुक्र संबंधी ज्योतिष शास्त्र, 37. वृहस्पतिचरित—वृहस्पति संबंधी ज्योतिष शास्त्र, 38. उल्कापात—उल्कापात संबंधी शास्त्र, 39. दिग्‌दाह—दिशादाह शास्त्र, 40. मृगचक्र—ग्राम, नगर के प्रवेश आदि में अरण्य पशुओं के दर्शन या शब्द-श्रवण के आधार पर शुभ-अशुभ बताने वाला शास्त्र, 41. वायसपरिमंडल—कौए आदि पक्षियों की अवस्थिति और शब्द के आधार पर शुभ-अशुभ बताने वाला शास्त्र, 42. पांसुवृष्टि—धूल की वृष्टि के आधार पर शुभ-अशुभ बताने वाला शास्त्र, 43. केशवृष्टि—केश की वृष्टि के आधार पर शुभ-अशुभ बताने वाला शास्त्र, 44. मांसवृष्टि—मांस की वृष्टि के आधार पर बताने वाला शास्त्र, 45. रुधिरवृष्टि—रक्त की वृष्टि के आधार पर शुभ-अशुभ बताने वाला शास्त्र, 46. वैताली—इच्छित देश-काल में दंडे को ऊंचा उठाने वाली विद्या, 47. अर्धवैताली— वैताली की प्रतिपक्षी विद्या, इससे दंडा नीचे आ गिरता है, 48. अवस्वापिनी—निद्रा दिलाने वाली विद्या, 49. तालोद्‌घाटिनी—ताले को खोलने वाली विद्या, 50. श्वपाकी—मातंगी विद्या, 51. शाबरी—शबर भाषा में निबद्ध विद्या, 52. द्राविडी—तमिल भाषा में निबद्ध विद्या, 53. कालिंगी—कलिंग देश की भाषा में निबद्ध विद्या, 54. गौरी—एक मातंग विद्या, 55. गान्धारी—एक मातंग विद्या, 56. अवपतनी—नीचे गिराने वाली विद्या, 57. उत्पतनी—ऊंचा उठाने वाली विद्या, 58. जृम्भणी—उबासी लाने वाली विद्या, 59. स्तम्भनी—स्तंभित करने वाली विद्या, 60. श्लेषणी—जंघा तथा ऊरु को आसन से चिपकाने वाली विद्या, 61. आमयकरणी—रोग पैदा करने वाली विद्या, 62. विशल्यकरणी—शल्य को निकालने वाली विद्या, 63. प्रक्रामणी—भूत दूर करने वाली विद्या, 64. अन्तर्धानी—अदृश्य होने वाली विद्या (सूत्रकृतांग, II.2.18 [95])। स्थानांग एवं समवायांग में भी पापश्रुत शास्त्र अथवा विद्याओं का उल्लेख है जो उक्त प्रकारों में ही समाहित हो जाते हैं (I. स्थानांग, 9.27, II. समवायांग, 29.1 [96])।

नंदी में सर्वज्ञ सर्वदर्शी तीर्थंकर द्वारा प्रणीत द्वादशांग गणिपिटक को सम्यक्‌श्रुत कहा है, जैसे—आचार, सूत्रकृत आदि बारह अंग (नंदी, 4.65 [97])।

सम्यक् और मिथ्याश्रुत के बारे में नंदी में उल्लेख मिलता है कि यद्यपि सम्यक् और मिथ्या–इन दो कोटियों में श्रुत का विभाजन किया गया है तथापि यह व्यक्ति की दृष्टि पर निर्भर करता है कि वह श्रुत उनके लिए मिथ्या अथवा सम्यक् है। यहां स्पष्ट रूप से कहा गया है कि बहत्तर कलाएँ, अंग, उपांग औंर चार वेद मिथ्यादृष्टि के मिथ्यात्व द्वारा परिगृहीत होने पर मिथ्याश्रुत हैं, ये ही सम्यक्दृष्टि के सम्यक्त्व द्वारा सम्यक् परिगृहीत होने पर सम्यक्श्रुत हैं (नंदी, 4.67 [98])।

निःसंदेह शास्त्र की उपकारकता या अनुपकारकता मात्र शब्द आश्रित न होकर श्रोता की योग्यता पर भी निर्भर है। जिस जीव की श्रद्धा सम्यक् है, उसके सामने कोई भी शास्त्र आ जाए, वह उसका उपयोग मोक्षमार्ग को प्रशस्त बनाने में ही करेगा। अतएव सब शास्त्र उसके लिए प्रामाणिक है और जिसकी दृष्टि इसके विपरीत है उसके लिए सब शास्त्र अप्रमाण है, मिथ्या है। जीव जिस शास्त्र में जिस प्रकार की श्रद्धा रखता है उसी प्रकार का परिणाम उसे प्राप्त हो जाता है।

### शिक्षण विधियाँ

जैसे आज शिक्षा के क्षेत्र में विभिन्न प्रकार की शिक्षण विधियाँ अध्यापन कार्य हेतु प्रयोग में लाई जाती हैं वैसे ही 600 ई.पू. में विभिन्न प्रकार की शिक्षण विधियों के उल्लेख मिलते हैं, यथा–

**1. अनुयोग विधि**–अनुयोग का अर्थ है अध्ययन के अर्थ की प्रतिपादन पद्धति (अनुयोगद्वारहारिभद्रीयावृत्ति, पृ. 26 [99])। यह पद्धति ग्रहण-धारणा आदि से सम्पन्न शिष्यों के लिए है। अनुयोग विधि के तीन स्थान हैं–सूत्र और अर्थ के प्रतिपादन का क्रम, निर्युक्ति सहित सूत्र और अर्थ का प्रतिपादन और निरवशेष प्रसंग-अनुप्रसंग सहित प्रतिपादन (I. नंदी, 5.127, II. बृहत्कल्पभाष्य, 209, 213 वृत्ति [100])। इसमें प्रथम, द्वितीय और तृतीय अनुयोग के माध्यम से अध्यापन कार्य होता है।

**2. स्वाध्याय विधि**–स्वाध्याय का अर्थ है स्वयं का अध्ययन करना, अथवा आत्मा का अध्ययन करना। इसके पाँच भेद प्राप्त हैं–वाचना, पृच्छना, परिवर्तना, अनुप्रेक्षा और धर्मकथा (I. आचारचूला, 1.42, II. स्थानांग, 5.220, III. उत्तराध्ययन, 30.34 IV. तत्त्वार्थसूत्र, 9.25 [101])। वाचना का अर्थ है अध्यापन, प्रच्छना का अर्थ है संदिग्ध विषयों में प्रश्न करना, परिवर्तना का अर्थ है पठित ज्ञान का पुनरावर्तन करना, अनुप्रेक्षा का अर्थ है चिन्तन करना, धर्मकथा का अर्थ है धर्मचर्चा करना।

**3. श्रवण विधि**—श्रवण विधि के सात अंग हैं—1. मूक—मूक, मौन भाव से सुनना। 2. हुंकार—हुँ, ऐसा कहकर स्वीकार करना। 3. वाढंकारं—ऐसा ही है अन्यथा नहीं है, ऐसे कहना। 4. प्रतिपृच्छा—प्रश्न करना। 5. विमर्श—पुनः विचार-विमर्श करना। 6. प्रसंगपारायण—सुने हुए श्रुतप्रसंग का पारायण करना। 7. परिनिष्ठा—तत्त्वनिरूपण में पारगमिता प्राप्त करना (नंदी, 4.127 [102])।

**4. तर्क विधि**—तर्क-वितर्क करके विषयवस्तु को स्थपित करना। जैसे उदाहरण के रूप में उत्तराध्ययन का केशी गौतम संवाद को ले सकते हैं।

इसके अतिरिक्त भी वाद-विवाद विधि, व्याख्यान विधि, प्रश्नोत्तर विधि, आगमन-निगमन विधि आदि के प्रमाण आगमों में प्राप्त होते हैं।

### गुरु शिष्य सम्बन्ध

600 ई.पू. में अध्यापक बहुत आदर की दृष्टि से देखे जाते थें। जैन आगमों में तीन प्रकार के आचार्यों का उल्लेख मिलता है—कलाचार्य, धर्माचार्य और शिल्पाचार्य। इनमें से कलाचार्य शिक्षा (प्रारम्भिक शिक्षा अध्ययन) से संबंधित होते थें, जिनके पास विद्यार्थियों को अध्ययन के लिए भेजा जाता था। मेघकुमार जब आठ वर्ष से कुछ अधिक का हुआ तब उसके माता-पिता शुभ मुहूर्त तिथि में उसे कलाचार्य के पास ले गए थे (ज्ञाताधर्मकथा, I.1.84 [103])। कलाचार्य द्वारा मेघकुमार को लेख, गणित और शकुन आदि पर्यवसानवाली बहत्तर कलाओं का सूत्र, अर्थ और क्रियात्मक रूप से अभ्यास कराया गया (ज्ञाताधर्मकथा, I.1.86 [104])। वस्तुतः उस समय में बहत्तर कलाओं के अन्तर्गत सम्पूर्ण विद्या शाखाएँ समाविष्ट हो जाती थीं। विद्यार्थी जब बाहर से विद्याध्ययन पूर्ण कर कलाचार्य के साथ घर आता तो उसके कलाचार्य को इतने विपुल वस्त्रों, अलंकारों से सम्मानित किया जाता, जितने कि उसके जीवन भर आर्थिक परेशानी न आये (I. ज्ञाताधर्मकथा, I.1.87, II. अन्तकृद्दशा, III.1.9, राजप्रश्नीय, 808 [105])। आपस्तम्ब धर्मसूत्र में भी अध्यापक की समाज में बहुत सम्मानित स्थिति प्राप्त होती है। वह विद्यार्थी को अज्ञान के अंधकार से दूर कर ज्ञान के प्रकाश की ओर ले जाने वाला माना जाता था। वह विद्यार्थी का आध्यात्मिक और बौद्धिक पिता समझा जाता था, क्योंकि वह उसमें नये जीवन का संचार करता था। बिना उसकी सहायता और निर्देशन के शिक्षा संभव नहीं थी (आपस्तम्ब धर्मसूत्र, I.1.13-17 [106])। जैसा कि महाभारत में भी आया है कि गुरु के उपदेश ग्रहण के अलावा विद्याभ्यास निषिद्ध था (महाभारत, शान्तिपर्व, 326.22 [107])। अर्थात् शिक्षा में गुरु-शिष्य प्रणाली का होना अनिवार्य था।

जैन आगमों में आदर्श शिक्षक के गुणों का उल्लेख हुआ है। सूत्रकृतांग में आदर्श शिक्षक, आचार्य के गुणों का निम्न प्रकार से वर्णन मिलता है—आदर्श शिक्षक शिष्यों के संदेहों का अन्त करते हैं, सत्य को नहीं छिपाते, गलत सिद्धान्त का प्ररूपण नहीं करते, जिनमें अहं नहीं होता, अन्य धर्मों के शिक्षकों की बुराई नहीं करते। जो सब धर्मों का पूर्ण ज्ञान प्राप्त कर सही अर्थ में विद्वत्ता ग्रहण करते हैं, जिनका जीवन पूर्ण तपस्यामय होता है और जिनकी वाणी विशुद्ध होती है (सूत्रकृतांग, I.14.18-27 [108])।

### विनीत-अविनीत शिष्य

विनीत तथा अविनीत दोनों प्रकार के शिष्य उस युग में आज की भांति ही होते थे। विनीत शिष्य गुरु के आज्ञा-निर्देश का पालन करने वाले और सेवा, शुश्रूषा करने वाले होते थे (उत्तराध्ययन, 1.2 [109])।

विनय को धर्म का मूल बताया है और विनय के द्वारा ही मनुष्य शीघ्र ही शास्त्रज्ञान एवं कीर्ति को प्राप्त करता है तथा अन्त में निःश्रेयस (मोक्ष) भी इसी द्वारा प्राप्त करता है (दशवैकालिक, 9.2.2 [110])। इसी ग्रन्थ में अविनीत को विपत्ति और सुविनीत को सम्पत्ति—ये दो बातें जिसके द्वारा जान ली जाती है, वही शिक्षा प्राप्त कर सकता है (दशवैकालिक, 9.2.21 [111])। जैसा कि उत्तराध्ययन में भी आता है—गुरु के द्वारा सूत्र, अर्थ और तदुभय (सूत्र और अर्थ दोनों) को पूछने पर जो विनययुक्त होता था, वही बता सकता था (तुलना, उत्तराध्ययन, 1.23 [112])। अर्थात् आचार्य विनीत को ही विद्या देते थे। ये तथ्य यह प्रमाणित करते हैं कि जैन परम्परा में भी शिक्षा व्यवस्था में शिष्य के लिए अनुशासित जीवन जीना आवश्यक था। किन्तु वह अनुशासन आत्मानुशासन था, परानुशासन नहीं। आचार्य तुलसी ने निज पर शासन फिर अनुशासन का जो सूत्र दिया, वह वस्तुतः जैन शिक्षाविधि का सार है। अविनीत शिष्य इसके विपरीत आचरण करने वाले होते थे। ऐसे शिष्य अपने अध्यापक के वचन सुन दूसरों पर प्रहार भी कर बैठते थे। हरिकेशी मुनि का एक प्रसंग है, जहां वे एक बार ब्राह्मण की यज्ञशाला में भिक्षा के लिए जाते हैं, तब ब्राह्मण अध्यापक के कहने पर विद्यार्थी मुनि को डंडों, बेंतों और चाबुकों से पीटने लगे (उत्तराध्ययन, 12.18-19 [113])।

इस प्रकार अविनीत शिष्यों पर अनुशासन कर गुरु प्रसन्नता का अनुभव नहीं करता था (उत्तराध्ययन, 1.37 [114])। जैन आगमों में इस प्रकार के शिष्यों को गली-गर्दभ की उपमा से उपमित किया गया है (उत्तराध्ययन, 27.16 [115])।

## शिक्षार्थी के लक्षण

उत्तराध्ययन में आठ स्थितियों से युक्त व्यक्ति को शिक्षाशील कहा गया है–1. जो हास्य न करे, 2. जो सदा इन्द्रिय और मन का दमन करे, 3. जो मर्म का प्रकाशन न करे, 4. जो चरित्र से हीन न हो, 5. जिसका चरित्र दोषों से कलुषित न हो, 6. जो रस में अति लोलुप न हो, 7. जो क्रोध न करे, 8. जो सत्य में रत हो (उत्तराध्ययन, 11.4-5 [116])। शिक्षा प्राप्ति की योग्यता किसमें है? इसका भी उल्लेख मिलता है–जो सदा गुरुकुल में वास करता है, जो एकाग्र होता है, जो उपधान अर्थात् श्रुत अध्ययन के समय तप करता है, जो प्रिय व्यवहार करता है तथा जो प्रिय बोलता है, वह शिक्षा प्राप्त कर सकता है (उत्तराध्ययन, 11.14 [117])। इससे भी फलित होता है कि जैनागमों में शिक्षा का सम्बन्ध चारित्रिक मूल्यों से रहा है।

## शिक्षा प्राप्ति में बाधक तत्त्व

मनोवैज्ञानिकों का मत है कि बालक में कुछ गुण आनुवांशिकता से मिलते हैं कुछ पर्यावरण से प्राप्त होते हैं। फिर भी यदि बालक को उचित वातावरण में शिक्षा प्रदान की जाये तो सम्यक् प्रकार से प्राप्त कर सकता है। शिक्षा प्राप्ति के बाधक तत्त्वों का भी उल्लेख मिलता है। मान, क्रोध, प्रमाद, रोग एवं आलस्य–इन पांच स्थानों से शिक्षा प्राप्त नहीं होती है (उत्तराध्ययन, 11.3 [118])।

Debendra Chandra Dasgupta ने अपने ग्रन्थ Jaina System of Education में जैन शिक्षा से सम्बन्धित विविध मुद्दों–शिक्षा संस्थान, शिक्षा पद्धति, स्त्री शिक्षा, राजकुमारों की शिक्षा आदि से सम्बन्धित दस व्याख्यानों में विस्तृत सामग्री प्रस्तुत की है।[1]

## विद्या केन्द्र

सामान्यतः प्राचीन भारत में राजधानियां, पवित्र स्थान (तीर्थस्थान) और मंदिर, मठ आदि शिक्षा केन्द्र के रूप में प्रसिद्ध थे तथा धनाढ्य वर्ग के लोग विद्याकेन्द्रों के आश्रयदाता हुआ करते थे।[2]

---

1. For more detail see, Debendra Chandra Dasgupta, *Jain System of Education*, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, [1st edn., 1979], 2nd edn., 1999.
2. Capitals, holy places, monasteries and temples were the centres of education in ancient India. Kings and fedual chiefs were, as a rule, patrons of learning. Various capitals of prosperous kingdoms which used to attract men of learning and thus become centres of education,...... J.C. Jain, *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canon and Commentaries*, p. 229.

जैन आगमों में 6ठी ई.पू. के शिक्षा केन्द्र के बारे में जानकारी प्राप्त नहीं होती, लेकिन जैन आगमिक व्याख्या-साहित्य से उस युग के कुछ शिक्षा-केन्द्रों की अवश्य जानकारी प्राप्त होती है। उत्तराध्ययन टीका से पता चलता है कि वाराणसी उस समय शिक्षा का मुख्य केन्द्र था, जहाँ विद्यार्थी गुरु/उपाध्याय के घर रहकर भी विद्याध्ययन करते थे। श्रावस्ती पाटलिपुत्र और दक्षिण में प्रतिष्ठान विद्या के बड़े केन्द्र थे।[1]

बौद्ध ग्रन्थों से इस काल में तक्षशिला शिक्षण केन्द्र का पता चलता है। तक्षशिला इस काल में विद्या का बड़ा केन्द्र था। इसमें अनेक प्रसिद्ध शिक्षक थे, जिनके पास सैकड़ों विद्यार्थी उच्च शिक्षा प्राप्त करने के लिए सुदूर स्थानों, जैसे—राजगृह, वैशाली, उज्जयिनी मिथिला से आया करते थे।[2] ऐसा माना जाता है कि भगवान् बुद्ध तक्षशिला शिक्षण केन्द्र में अध्ययनार्थ गए थे।

इस प्रकार 600 ई. पू. में एक ऐसा विद्याभ्यास चलता था जहां शिष्य गुरु के प्रति समर्पित थे वहीं गुरु भी शिष्य को अनेक विद्याओं, कलाओं की शिक्षा प्रदान करता था। यद्यपि आगमों मे ऐसे विद्याकेन्द्रों का उल्लेख नहीं मिलता, जहां अनेक शिष्यों अथवा विद्यार्थियों का अध्ययन-अध्यापन चलता हो जैसा कि व्याख्या साहित्य में उल्लेख मिलता है। उस समय जो शिक्षा पाठ्यक्रम चलता था, वे विषय आज भी किसी न किसी रूप से अवश्य प्रचलित हैं। चाहे वह किसी विश्वविद्यालय में किसी विद्याशाखा के अन्तर्गत हों अथवा अन्य गैर सरकारी/व्यक्तिगत शिक्षा-संस्थानों के अन्तर्गत आते हों। कहने का तात्पर्य यह है कि आज भी प्राच्य विद्या जीवित है। किन्तु यह भी सच है कि इन विषयों का महत्त्व कम हो गया है तथा तकनीकी विषय प्रबन्धन आदि विषयों का महत्त्व बढ़ गया और अर्थ प्रमुख बन गया। यदि समग्र दृष्टि से चिन्तन किया जाए तो प्राचीन शिक्षा व्यवस्था में शिक्षा के संबंध में अधिक

---

1. Vārāṇasī was one of the chief centres of learning. prince Agaḍadatta of Saṅkhapura went there to study. He stayed in the house of his teacher and after completing his studies returned home. Sāvatthī is mentioned another centre of education.Pāḍalliputta was still another seat of learning. Paiṭṭhāṇa was a centre of learning in the south, J.C. Jain, *Ibid*, p. 229.

2. Taxila became a widely known seat of learning during this period-It had many famous teachers to whom hundreds of students flocked for higher education from distant places like Rājagṛiha, Vaiśāli, Banārasa, Ujjayinī and Mithilā. These teachers were not members of any organized institution like college or university but every teacher, assisted by his advanced students, formed an institution by himself. One such institution under a world-renowned teacher had five hundred students under his charge. K.C. Jain, *Lord Mahāvīra and His Times*, pp. 347-348.

मतान्तर देखने को नहीं मिलता है। स्थूल दृष्टि से देखा जाए तो सभी वर्णों में गुरुकुल शिक्षा विद्या केन्द्रों का ही प्रचलन था।

### लिपियां

प्राचीन भारतीय साहित्य प्रारम्भ में लिखित रूप में नहीं था, क्योंकि यहाँ ज्ञान परम्परा मौखिक रूप में थी। शिलालेखों से प्राचीन भारत में लेखन कला के विषय में जानकारी मिलती है। विन्टरनित्ज का मानना है कि अशोक का शिलालेख जो कि एक प्राचीनतम शिलालेख, जिसका समय 300 ई.पू. है। किन्तु मेक्समूलर आदि विद्वान जैसा कि यह कहते हैं कि इससे पूर्व भारत में लेखन कला थी ही नहीं, सही नहीं लगता है। उनका मानना है कि अशोक के शिलालेखों से लेखन का प्रारम्भ न होकर इससे दीर्घकाल पूर्व हुआ होगा ऐसा लेखन विज्ञान से स्पष्टतः सिद्ध होता है।[1]

कुछ विद्वानों–जी. एस. ओझा, आर. बी. पाण्डे तथा डी. आर. भण्डारकर का मत है कि लेखन कला वैदिक काल के पहले से प्रचलित थी।[2] किन्तु वैदिक साहित्य में लेखन विषयक किसी प्रामाणिक सन्दर्भ के अभाव में विद्वानों में मतैक्य नहीं है।

महावीर का युग लेखन कला के विकास का युग रहा है। लिखने के निश्चित चिह्न या प्रामाणिक स्रोत इसी समय से मिलते हैं। राजप्रश्नीय में लेखन सामग्री के अन्तर्गत पत्र (पत्तग) पुस्तक का पुट्ठा (कम्बिया), डोरी (दोर), गांठ (ग्रंथि), मषीपात्र (लिप्यासन), ढक्कन (चंदण), जंजीर (संकला), स्याही (मषि), लेखनी (लेहणी), अक्षर और पुस्तक (पोत्थय) का उल्लेख मिलता है (राजप्रश्नीय, 185, ब्या.प्र. [119])। पालि त्रिपिटकों में भी लेखन सामग्री के सन्दर्भ में जानकारी मिलती है। स्वयं पिटक शब्द का अर्थ भी पिटारा अथवा पेटिका है।[3]

---

[1] The edicts of king Aśoka belonging to the 3rd century B.C. But it would be quite wrong to deduce from this as MaxMüeller also has done-that the use of script in India would not have commenced earlier. Palaegraphical facts prove indisputably that at the time of Aśoka the scirpt cannot have been possibly a new invention, but it must have already had a long history of its own. Maurice Winternitz, *A History of Indian Literature*, Vol.-I, pp. 26-27.

[2] K.C. Jain, *Lord Mahāvīra and His Times*, p. 353.

[3] Piṭaka Means 'basket' which implies something to hold or contain-a written document. References to writing occur in the *Vinaya Piṭaka* at many places. The terms *Lekhaka* and *Lekhāpeti* are used for 'writer' and caused to be written respectively. K.C. Jain, , *Ibid*, p. 353.

जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति में चक्रवर्ती के दिग्विजय करने के पश्चात् काकिणी रत्न द्वारा अपना नाम पर्वत पर लिखने के उल्लेख मिलते हैं।[1] पाणिनी (700 ई.पू.[2] और 500 ई.पू.[3]) ने अपनी अष्टाध्यायी में लिपि, लिपिकार, यवनानी, यूनानी (लिपि) ग्रन्थ और स्वरित (लेखन में चिह्न) आदि लेखन कला से सम्बन्धित शब्दों का प्रयोग किया है (पाणिनी अष्टाध्यायी, 3.2.21, 4.1.49, 1.3.75, 1.3.11 [120])। लिपि का अर्थ है—अक्षर विन्यास (भगवतीवृत्ति, 1.1.3, पृ. 5 [121])।

महावीरयुग में 18 लिपियों का उल्लेख मिलता है, यथा—बंभी (ब्राह्मी), जवणालिया अथवा जवणाणिया (यवनी), दोसाउरिया, खरोट्ठिया (खरोष्ठी), पुक्खरसारिया (पुष्करसारि), पहराइया, उच्चतरिया, अक्खरपुट्ठिया, गणितलिपि भोगवयता, वेणतिया, निण्हइया, अंकलिपि, गंधव्वलिपि (भूतलिपि), आदंसलिपि (आदर्श), माहेसरीलिपि, दामिलीलिपि (द्राविड़ी) और पोलिंदीलिपि (I. समवायांग, 18.5, II. प्रज्ञापना, 1.98 [122])। भगवती में पंच परमेष्ठी के सन्दर्भ में ब्राह्मी लिपि व श्रुत को नमस्कार किया गया है (भगवती, 1.1.2-3 [123])। समवायांग तथा प्रज्ञापना में लिपियों के पाठ में भिन्नता दृष्टिगोचर होती है।[4]

बौद्ध साहित्य में ललितविस्तर में भी 64 लिपियों का उल्लेख आया है, जिसमें आदि में ब्राह्मी और खरोष्ठी का उल्लेख है (ललितविस्तर, 10वाँ अध्याय, पृ. 88, मिथिला विद्यापीठ दरभंगा प्रकाशन [124])।

यह भी विश्रुत है कि ऋषभदेव (आदिनाथ) ने अपने दाहिने हाथ से अपनी पुत्री ब्राह्मी को इस लिपि की शिक्षा दी। आवश्यकनिर्युक्ति (छठी

---

[1] J.C. Jain, *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canon and Commentaries*, p. 231.

[2] ......Paṇini who, according to Sir R.G. Bhandarkar, lived about 700 B.C., R.C. Majumdar, *The History and Culture of the Indian People*, (The Age of Imperial Unity), Bharatiya Vidya Bhavan, Mumbai [1st edn., 1951], 6th edn., 1990, Vol. II, p. 2.

[3] According to Sir A. Macdonell about 500 B.C., Majumdar, *loc. cit.*, p. 2.

[4] प्रज्ञापना में उच्चतरिया के स्थान पर अन्तक्खरिया (अन्ताक्षरी), उयन्तरिक्खिया या उयन्तरक्खरिया, आदंस के स्थान पर आयास का उल्लेख है। समवायांग में खरसाहिया लिपि का उल्लेख है, वहीं प्रज्ञापना में इसके स्थान पर पुक्खरसारिया पाठ मिलता है। समवायांग में जवणालिया पाठ है, किन्तु प्रज्ञापना में 'जवणाणिया'।

ई. शताब्दी), आवश्यकचूर्णि (7वीं ई. शताब्दी), भगवतीवृत्ति (11वीं ई. शताब्दी), त्रिषष्टिशलाकापुरुष चरित (12वीं ई. शताब्दी) आदि ग्रन्थों से स्पष्ट होता है कि भगवान (ऋषभदेव) ने अपनी ज्येष्ठ पुत्री ब्राह्मी को अठारह लिपियाँ सिखाई थीं (I. आवश्यकनिर्युक्ति, 212, II. आवश्यकचूर्णि, पृ. 156, III. भगवतीवृत्ति, 1.1.2, पृ. 5, IV. त्रिषष्टिशलाकापुरुषचरित, 1.2.963 [125])।

दिगम्बर आचार्य जिनसेन (9वीं ई.शताब्दी ) ने आदिपुराण में ब्राह्मी लिपि का उल्लेख किया है (आदिपुराण, 16.104-108 [126])।

भूवलय ग्रन्थ में अठारह अंक लिपियों के नाम कुछ प्रकार भेद से मिलते हैं 1. ब्राह्मी, 2. यवनांक, 3. दोषउपरिका, 4. विराटिका (वराट), 5. सर्वजे (खरसापिका), 6. वरप्रभा रात्रिका, 7. उच्चतारिका, 8. पुस्तिकाक्षर, 9. भोग्यवत्ता, 10. वेदनतिका, 11. निन्हतिका, 12. सरमालांक, 13. परमगणिता, 14. गन्धर्व, 15. आदर्श, 16. माहेश्वरी, 17. दामा, 18. बोलिंदी (भूवलय, 5.146-159 (समवायांग, पृ. 108 पर उद्धृत) [127])।

इन लिपियों के नामों को देखते हुए यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि ब्राह्मी प्रथम या प्राचीनतम लिपि है तथा अन्य लिपियों का उसके आधार पर विकास हुआ है। हो सकता है कि शेष सतरह लिपियां ब्राह्मी लिपि का समूह हो। भगवान ऋषभ ने ब्राह्मी को लिपि सिखाई, इसलिए लिपि का नाम ब्राह्मी प्रचलित हो गया, यह बात तर्कसंगत लगती है किन्तु भगवान् ने ब्राह्मी को अठारह लिपियां सिखाई इसलिए लिपि का नाम ब्राह्मी प्रचलित हो गया (भगवतीवृत्ति, 1.1.2, पृ. 5 [128]), यह बात उपयुक्त नहीं लगती।

ब्राह्मी लिपि बायें से दाहिने और खरोष्ठी दाहिने से बायें लिखी जाती थी। खरोष्ठी लिपि का प्रादुर्भाव ई.पू. 5वीं शताब्दी में अरमाइक लिपि में से होना स्वीकार किया है।[1] रिज डेविड्स तथा गौरीशंकर ओझा के अनुसार यह लिपि उस समय भारत के उत्तर-पश्चिम में प्रचलित थी और गंधार की स्थानीय लिपि समझी जाती थी। आगे चलकर खरोष्टी धीरे-धीरे लुप्त हो गई और उसका स्थान ब्राह्मी ने ले लिया, जिससे कि देवनागरी वर्णमाला का विकास हुआ। ब्युलर के अनुसार, अशोक के अधिकतर शिलालेख ब्राह्मी लिपि में ही

---

[1] मुनि पुण्यविजयजी, भारतीय जैन श्रमण संस्कृति अने लेखनकला, पृ. 8.

लिखे गये हैं। उनका कहना है कि ब्राह्मी की वर्णमाला ध्वनि-शास्त्रियों अथवा वैयाकरणों द्वारा वैज्ञानिक उपयोग के लिए स्थापित की गई थी।[1]

मुनि पुण्यविजयजी का कहना है कि जैन आगम पहले ब्राह्मी लिपि में ही लिपिबद्ध किये गए थे[2] और ब्राह्मी किसी लिपि विशेष का नाम नहीं है बल्कि 18 लिपियों के लिए यह सामान्य नाम प्रयुक्त किया जाता था।[3] यद्यपि इस बात में सच्चाई न भी हो, फिर भी इतना अवश्य कहा जा सकता है कि प्राकृत भाषा और ब्राह्मी परस्पर सम्बद्ध रही हैं, क्योंकि जैसा प्रज्ञापना में कहा गया है कि भाषा आर्य वे होते हैं, जो अर्धमागधी (प्राकृत) बोलते हैं और जिनकी लिपि ब्राह्मी होती है (प्रज्ञापना, 1.98 [129])। ब्राह्मी लिपि ने आधुनिक भारतीय लिपियों के आविर्भाव और विकास में महत्त्वपूर्ण भूमिका अदा की है।[4]

उपर्युक्त तथ्यों से यह स्पष्ट हो जाता है कि लेखन कला और ब्राह्मी लिपि का प्रयोग आगम ग्रन्थ और उस युग में व्यापक रूप से प्रचलित था, जिसके फलस्वरूप आगमों का संकलन संभव हो सका। इसके साथ ही यह बात भी स्पष्ट हो जाती है कि ब्राह्मी लिपि की उत्पत्ति का प्रश्न भारत में लेखन कला की प्राचीनता से सर्वथा अलग है और अगर प्राक्-अशोकीय भारत के लोग किसी लिपि से परिचित थे तो भी उनकी वह लिपि ब्राह्मी रही होगी यह नहीं कहा जा सकता, क्योंकि ब्राह्मी लिपि पर तीसरी शती ई. पू. में अविष्कृत होने की छाप है। वह प्राक्-अशोकीय लिपि, जिसकी कल्पना साहित्यिक साक्ष्य की खींचतान करके की जाती है, ब्राह्मी से इतर कोई लिपि रही होगी।

## कलाएँ

जैन आगम तथा उसके व्याख्या साहित्य में कलाओं का उल्लेख अनेक स्थानों पर किया गया है। वहाँ पुरुष की 72 कलाओं एवं स्त्रियों की 64

---

[1] J.C. Jain, *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canon and Commentaries*, p. 232.

[2] *Ibid*, p. 233, f.n. 1.

[3] *Ibid*, p. 233 f.n. 3.

[4] Brahmi has played a great role in the evolution of the modern Indian scripts, all of which except the persian script of urdu have originated from it, but the other scripts have disappeared into oblivision during the course of the development of Indian Paleography. J.C. Sikdar, *Studies in the Bhagwati Sutra*, p. 339.

कलाओं का उल्लेख मिलता है (I. समवायांग, 72.7, II. ज्ञाताधर्मकथा, I.1.85, III. औपपातिक, 146, IV. राजप्रश्नीय, 806, V. जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, 2.64, VI. जम्बूद्वीपप्रज्ञप्तिवृत्ति, 2 पत्र 120, VII. ललितविस्तर 12वां अध्याय, पृ. 108, मि.विद्या.द.प्र., VIII. कादम्बरी (पूर्वार्द्ध), पृ. 178, IX. दशकुमारचरित, द्वितीय उच्छवास, पृ. 48, X. ज्ञाताधर्मकथा, I.3.48, XI. जम्बूद्वीपप्रज्ञप्तिवृत्ति, 2, पत्र 121, XII. कामसूत्र, 1.3.15 [130])।

सर्वप्रथम कला शब्द का प्रयोग ऋग्वेद में मिलता है (ऋग्वेद, 8.47.16 [131])। उपनिषदों में भी कला शब्द प्रयुक्त हुआ है (कामसूत्र, विद्यासमुद्देशप्रकरण, चौखम्बा प्रकाशन, पृ. 94 पर उद्धृत [132])। भरत के नाट्यशास्त्र के पूर्व तक कला एवं शिल्प एक अर्थ के द्योतक रहे हैं, कला शब्द का अर्थ ललित कला के रूप में प्रयुक्त था (नाट्यशास्त्र, 1.117 [133])।

इन कलाओं की सूचियों में पौराणिक एवं शिल्प ज्ञान-विज्ञान के विषय हैं। जिन्हें मुख्यता की दृष्टि से तेरह विषयों[1] में वर्गीकृत किया है— 1. पठन-पाठन लेख गणित इत्यादि, 2. काव्य (आशुकविता) गीत श्लोक रचना इत्यादि, 3. रूपविद्या आकृति प्रदान करना (मूर्तिकला), 4. संगीत-स्वरगतज्ञान, बजाने का ज्ञान, 5. पृथक्करणविद्या (उदकमृत्तिका), 6. सर्वप्रकार के खेल, 7. स्वास्थ्य, शृंगार एवं पाक-विज्ञान, 8. चिह्न संकेत ज्ञान, 9. शकुन शास्त्र का ज्ञान, 10. ज्योतिर्विद्या, 11. रसायनविद्या, 12. वास्तुशास्त्र, 13. युद्धविद्या (तुलना, दशकुमारचरित, प्रथम उच्छ्वास, पृ. 46-48 [134])।

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि वस्तुतः प्राचीन ग्रन्थकार किसी विषय अथवा कार्य कौशल को, कला के अर्थ में लेते थे और उपयोगी तथा ललित दोनों प्रकार की कलाएँ, कला की श्रेणी में आती थी।

इस प्रकार विभिन्न विषयों को जानने वाला, ज्ञान प्राप्त करने वाला कला पारंगत बनता था। किन्तु हर कोई इन सभी कलाओं में निष्णात हो ऐसा जरूरी नहीं था और इन सम्पूर्ण कलाओं का ज्ञान प्राप्त करने का उद्देश्य ऐसा ही था, जिसकी पूर्ति शायद ही कभी हो सकती हो।

---

[1] J.C. Jain, *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canon and Commentaries*, pp. 172-173.

## 4. महावीरकालीन राजनीतिक प्रणाली

### 600 ई.पू. का राजनीतिक इतिहास

600 ई.पू. के समय उत्तर भारत में कोई प्रबल/बड़ी सार्वभौम शक्ति नहीं थी। सम्पूर्ण देश अनेक छोटे-छोटे स्वतन्त्र राज्यों में बँटा हुआ था। यह समय प्राचीन भारतीय इतिहास में राजनीतिक दृष्टि से बहुत महत्त्वपूर्ण था जो कि अन्त होती हुई जातियों की स्थिति का भी चित्रांकन करती है। पहली बार उन संगठित राज्यों का उदय हुआ जो सोलह बड़े 'महाजनपद' के नाम से जाने गए। इन राज्यों में कुछ निश्चित प्रादेशिक (राज्य संबंधी) इकाइयां बनी जो राज्यों के अधीन अर्थात् राजतंत्रीय और गणतंत्रीय दोनों ही शामिल थीं, जिनकी निश्चित राज्य सीमाओं, व्यवस्थित शासन तंत्र, शक्ति संचय और साम्राज्य-स्थापना के भी उल्लेख मिलते हैं।

मजबूत शक्तियों ने शासन तंत्र के बीच अपनी जगह बनाई। ज्यादा क्या कहा जाए इन दोनों (राजतंत्रीय और गणतंत्रीय) ने शासकीय और अशासकीय सरकार का रूप धारण कर लिया। उस समय चार प्रभावशाली राजवंश थे—मगध में हर्यंक, कोशल में इक्ष्वाकु, वत्स (कौशाम्बी) में पौरव और अवन्ति में प्रद्योत।[1] इन चारों की प्रतिद्वंदिता में मगध के प्रसिद्ध जैन शासक (सेनिय बिम्बिसार) और उनके पुत्र कूणिक अजातशत्रु के शासन काल में मगध में साम्राज्यवाद का उदय हो गया, जिससे गणतन्त्र का ह्रास हुआ। इस युग में विरोधी प्रतिस्पर्धी राज्य चीन में भी थे।[2] छोटे राज्यों में—कुरु, पांचाल, शुरसेन, काशी, मिथिला, अंग, कलिंग, अशंक, गंधार और कंबोज थे। द़ो दूसरे साम्राज्य—हैहयस और विटिहोतरस का उल्लेख पुराण में है किन्तु उनकी स्थिति निश्चित नहीं थी। संभवतः इनमें से एक अवन्ति और दूसरा चेदी साम्राज्य के द्योतक हैं।[3]

---

1. हर्यंक एक नये राजवंश का नाम था, जिसे मगध में बिम्बिसार ने बहिद्रथों को उखाड़ कर स्थापित किया था। प्रद्योत वंश का नाम उसके संस्थापक के नाम पर पड़ा। रमेशचन्द्र मजुमदार, प्राचीन भारत, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, [प्रथम संस्करण, 1962], द्वितीय संशोधित संस्करण, 1973, पृ. 74.
2. .......As in the period of the contending states in China, G.C. Pande, *Studies in the Origines of Buddhism*, p. 311.
3. R.C. Majumdar, *The History and Culture of the Indian People*, Vol. II, (The Age of Imperial Unity), p. 1.

जैन, बौद्ध एवं ब्राह्मण ग्रन्थों में इस काल के राज्यों की सूचियां उपलब्ध होती हैं, जिनमें पारस्परिक समानताओं के साथ-साथ महत्त्वपूर्ण अन्तर भी है।

## सोलह महाजनपद

भगवती में सोलह महाजनपदों की सूची[1] प्राप्त होती है। वह इस प्रकार है—अंग, बंग, मगध, मलय, मालव, अच्छ (ऋक्ष), वच्छ (वत्स), कोच्छ (कोच्छ = कौत्स), पाढ (पाण्ड्य), लाढ (राढ=पश्चिम बंगाल), वज्ज (वज्जि—विदेह), मोली (मल्ल—पावा और कुशीनारा), काशी, कोशल, अवाह (अवध) और सुंभुत्तर (सुम्होत्तर)[2] (भगवती, 15.121 [135])। बौद्ध ग्रन्थों में भी इस युग के महाजनपदों, राज्यों एवं राजधानियों के उल्लेख[3] मिलते हैं (I. अंगुत्तरनिकाय, महावग्ग, उपोसथसुत्त, भाग-1, पृ. 242, II. खुद्दकनिकाय, चुल्लनिद्देसपालि, II.12, पृ. 135, III. दीघनिकाय, महावग्गपालि, V.1.273, भाग-2, IV. ललितविस्तर, पृ. 16, मि.विद्या.द.प्र. [136])। अंगुत्तरनिकाय के सोलह महाजनपद इस प्रकार हैं—1. कासी (काशी), 2. कोशल (कौशल), 3. अंग, 4. मगध, 5. वज्जी (वृज्जि), 6. मल्ल, 7. चेतिय (चेदी), 8. वंस (वत्स), 9. कुरु, 10. पांचाल, 11. मच्छ (मत्स्य), जयपुर, 12. सुरसेन (मथुरा), 13. अस्सक (अंशक), 14. अवन्ति, 15. गंधार, 16. कंबोज। महावस्तु में भी सोलह महाजनपदों के नाम उपलब्ध होते हैं किन्तु अंगुत्तरनिकाय में उपलब्ध गंधार और कंबोज के स्थान पर शिवि और दशार्ण का उल्लेख है तथा चुल्लनिद्देस में कलिंग का अतिरिक्त उल्लेख मिलता है तथा गंधार के स्थान पर यौन राज्य का

---

[1] See also, Upāsagadasāo, Appendix-II, A.F.R. Hoernle, see also W. Kirfel, *Die Kusmographie Der,* Index, 225.

[2] सुंभुत्तर की पहचान आजकल के पश्चिमी बंगाल के मिद्नापोर और बांकुरा जिले से की गई है। See, J.C. Sikdar, *Studies in the Bhagwati Sutra*, p. 62, *f.n.* 2.

[3] See also, R.C. Majumdar, *The History and Culture of the Indian People*, Vol. II, pp. 1-2 तथा भरतसिंह उपाध्याय, बुद्धकालीन भारतीय भूगोल, हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग, इलाहाबाद [प्र.सं., 1961], द्वितीय सस्करण 1991, पृ. 93 से आगे।

उल्लेख है। दीघनिकाय में कुछ युगल नामों—काशी-कोशल, वज्जि-मल्ल, चैदी-वत्स, कुरु-पांचाल तथा मत्स्य-शूरसेन का राज्यों के रूप में उल्लेख है।

जैन और बौद्ध ग्रन्थों की महाजनपदों/राज्यों की सूचियों की समानताओं तथा अन्तर को निम्न चार्ट के माध्यम से समझा जा सकता है—

| भगवती में वर्णित सोलह महानजपद | अंगुत्तरनिकाय | महावस्तु | चुल्लनिद्देस | दीघनिकाय में वर्णित युगल राज्य |
|---|---|---|---|---|
| 1. अंग | 1. काशी | 1. काशी | 1. काशी | 1. काशी- कौशल |
| 2. बंग | 2. कौशल | 2. कौशल | 2. कौशल | 2. वज्जि-मल्ल |
| 3. मगध | 3. अंग | 3. अंग | 3. अंग | 3. चैदि-वत्स |
| 4. मलय | 4. मगध | 4. मगध | 4. मगध | 4. कुरु-पांचाल |
| 5. मालव | 5. वृज्जी | 5. वृज्जी | 5. वृज्जी | 5. मत्स्य-शूरसेन |
| 6. अच्छ | 6. मल्ल | 6. मल्ल | 6. मल्ल | |
| 7. वत्स | 7. चेदि | 7. चेदि | 7. चेदि | |
| 8. कौत्स | 8. वंश | 8. वंश | 8. वंश | |
| 9. पाढ | 9. कुरु | 9. कुरु | 9. कुरु | |
| 10. लाठ | 10. पांचाल | 10. पांचाल | 10. पांचाल | |
| 11. व्रज | 11. मत्स्य | 11. मत्स्य | 11. मत्स्य | |
| 12. मौली | 12. शूरसेन | 12. शूरसेन | 12. शूरसेन | |
| 13. काशी | 13. अंशक | 13. अंशक | 13. अंशक | |
| 14. कौशल | 14. अवन्ति | 14. अवन्ति | 14. अवन्ति | |
| 15. अवध | 15. गांधार | 15. शिवि | 15. यवन | |
| 16. सुंभोत्तर | 16. कंबोज | 16. दशार्ण | 16. दशार्ण | |
| | | | 17. कलिंग | |

दीघनिकाय के महागोविन्द सुत्त में महागोविन्द (रेणु राजा के पुरोहित) बताते हैं कि रेणु राजा ने अपने शासन को सात अलग-अलग राज्यों में बांट रखा था, ये राज्य और राजधानियाँ इस प्रकार हैं—कलिंग-दन्तपुर, अश्वक-पोतन, अवन्ति-माहिष्मती, सौवीर-रोरुक, विदेह-मिथिला, अंग-चम्पा, काशी-वाराणसी (दीघनिकाय, महावग्गपालि, भाग-2, पृ. 172 [137])।

भगवती में उल्लेखित महाजनपदों—अंग, मगध, वत्स, वज्जि, काशी एवं कोसल का विवरण अंगुत्तरनिकाय में भी प्राप्त है तथा भगवती के मालव की अभिन्नता अंगुत्तरनिकाय के अवन्ति से मानने में अधिक मतभेद नहीं है। इसी प्रकार भगवती में उल्लेखित मौली जनपद को मल्ल का बिगड़ा रूप माना जा सकता है। किन्तु इसमें वर्णित अन्य राज्यों का अस्तित्व परवर्ती सुदूर पूर्व एवं दक्षिण भारतवर्ष के लगते हैं। जैसा कि ई.जे. थॉमस का कहना है कि जैन लेखकों ने अपनी सूची में उत्तर भारत के कंबोज और गांधार का उल्लेख नहीं किया है लेक़िन बहुत सारे दक्षिण भारतीय राज्यों को शामिल किया है जैसा कि वह इन लोगों के बारे में जानता था, जो कि दक्षिण भारत का था। लेकिन एच.सी. राय चौधरी इस बात से सहमत नहीं हैं। उनका कहना है कि अगर लेखक वास्तव में उत्तर भारतीय लोगों से अनजान होता तो मालवा की स्थिति पंजाब में नहीं होती बल्कि निश्चित ही मध्य भारत में होती। इस स्थिति में वह सूची परवर्ती नहीं लगती।[1] उक्त मत में भगवती के लेखक ने यद्यपि कंबोज और गांधार का उल्लेख नहीं किया इसका अर्थ यह नहीं है कि वह उत्तर भारत के लोगों से अनजान था बल्कि लेखक ने उत्तर-पूर्व के कई राज्यों—मगध, काशी, कोशल, लाढ़ आदि राज्यों का उल्लेख किया है और सच तो यह है कि उस समय के ग्रन्थों में प्रमुख रूप से राज्यों की संख्या सोलह दी गई हैं किन्तु सम्भवतः उनकी वास्तविक संख्या इस रूढ़ संख्या से कहीं अधिक थी। इस प्रकार इन सूचियों में महत्त्वपूर्ण समानताएँ दृष्टिगोचर होती हैं। इन समानताओं के होते हुए भी पुराण और बौद्ध ग्रन्थों की सूची में महत्त्वपूर्ण अन्तर है। इसका अंदाजा इस आधार पर

---

[1] E.J.Thomas Suggests (History of Buddhist thought, p. 6) that the Jaina author who makes no mention of the northern Kamboja and Gandhāra but includes several South Indian peoples in his list, "wrote in South India and compiled his list from countries that he knew". But H.C. Ray Choudhari not satisfied with him. "If the writer was really ignorat of the northern peoples, his Mālavas could not have been in the Punjab and must be located in central India. In that case his account can hardly be assigned to a very early date." H.C. Ray Choudhari, *Political History of Ancient India*, p. 96.

भी लगा सकते हैं कि ये दोनों अलग-अलग समय पर बनी। यह जो अन्तर दिखाई देता है, उसका एक कारण यह भी हो सकता है कि सूची बनाने वाले लेखक का ज्ञान और रुचि भिन्न देश की है। इन ग्रन्थों के आधार पर यह भी पूर्णतया स्पष्ट हो जाता है वज्जि और मल्ल जिनका उल्लेख पुराण ग्रन्थों में नहीं है, जो दोनों ही विरोधी धर्म सम्प्रदायों के मुख्य केन्द्र थे।[1]

इन राज्यों का उल्लेख इसलिए भी महत्त्वपूर्ण है, क्योंकि ये स्वतन्त्र जाति लिंग (Autonomous clans) में दिखते थे। वे किसी राजा की शक्ति के अधीन नहीं थे। बल्कि गणतंत्रीय सरकार के रूप में थे। जिनका भारतीय राजनीति में भिन्न रूप से अस्तित्व था।

बौद्ध ग्रन्थों में भगवान् बुद्ध के समय बहुत से स्वतन्त्र जातियों के अस्तित्व का उल्लेख मिलता है।[2] इन बौद्ध उल्लेखों का प्रमाण अष्टाध्यायी पाणिनी से भी सिद्ध होता है। उन्होंने अपने व्याकरण में राजतंत्रात्मक और गणतंत्रात्मक दोनों प्रकार का उल्लेख किया है (पाणिनी अष्टाध्यायी, 3.3.86 [138])। गणतन्त्र राज्यों को संघ अथवा गण तथा राजतंत्र राज्यों को जनपद सम्बोधित किया गया है।

इस प्रकार जैन और बौद्ध दोनों परम्पराओं में महावीर के समकालीन महाजनपदों में राजतंत्रात्मक राज्यों के साथ गणतंत्रात्मक राज्यों का अस्तित्व भी ज्ञात होता है, जिनका राजनीतिक इतिहास में महत्त्व सिद्ध होता है।[3]

---

[1] ......This is best illustrated by the mention in the Buddhist and Jain text of the Vṛiji and Vajji and Malla which are omitted in the Purāṇas, for it is well known that these two states were the strongholds of both the heterodox religious sects, R.C. Majumdar, *The History and Culture of the Indian People*, Vol.-II, (The Age of Imperial Unity), p. 2.

[2] ........in the sixth century B.C., for the Buddhist texts reveal the existence of many such clans at the time of Gautama Buddha. These are the Sākiyas or Sākyas of Kapilvastu, the Mallas of Pāvā and Kuśīnārā (Kuśīnagara), Lichhavis of Vesāli (Vaiśalī), the Videhas of Mithilā the koliyas of Rāmagāma, the Bulis of Allakappa, the Kālāmas of kesaputta, the moriyas of Pipphalivana and the Bhaggas with their capital on Suṁsumāra Hill. R.C. Majumdar, *Ibid*, p. 2, See also, Rhys Davids, *Buddhist India*, pp.11-12.

[3] B.C. Law ने इन महाजनपदों तथा स्वतन्त्र जातीय राज्यों की शासकीय शक्तियों, साम्राज्य स्थिति अन्य राज्यों से आपसी सम्बन्ध के बारे में विस्तार से चर्चा की है। अधिक जानकारी के लिए विद्वानों को वही देखना चाहिए। See, *North India in the Sixth Century B.C.*, The History and Culture of the Indian People, Bharatiya Vidya Bhavan, Mumbai, Vol. II, pp. 1-17.

## राज्य व्यवस्था

श्रमणधर्म वैराग्यवादी धर्म रहा है। यहाँ तप-त्याग, संयम पर ही ज्यादा बल दिया गया है। यही कारण है कि जैन आगमों में चाणक्य के अर्थशास्त्र की तथा ब्राह्मण धर्मसूत्रों की भांति शासन-व्यवस्था सम्बन्धी व्यवस्थित विधि-विधानों का उल्लेख नहीं मिलता। तथापि जैन आगमों और बौद्ध त्रिपिटकों से शासन व्यवस्था सम्बन्धी उल्लेखनीय जानकारी मिलती है।

भगवान् महावीर के समय एक बड़ी संख्या में राजनीतिक क्षेत्र में महत्त्वपूर्ण परिवर्तन देखे गए। कबीले की जीवन पद्धति का क्रमिक ह्रास होने लगा तथा उनका स्थान संगठित राज्यों ने ले लिया। राजा की स्थिति और कार्य भी महत्त्वपूर्ण हो गये। विभिन्न तरह की सभा, संस्थाओं के निर्माण होने से, नये पदों का सृजन हुआ। जैसा कि पूर्व में कहा जा चुका है कि इस काल में राज्य मुख्य रूप से शासन पद्धति की दृष्टि से दो भागों में बंटे हुए थे— 1. नृपतंत्र और 2. गणतंत्र। इन शासन पद्धतियों का विवेचन इस प्रकार है—

## राजा, राजपद एवं राजपुत्रों से सम्बन्ध

जैन आगम में जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति के अनुसार ऋषभदेव (प्रथम तीर्थंकर) प्रथम राजा थे, जिन्होंने भारत की प्रथम राजधानी इक्ष्वाकुभूमि (अयोध्या) में राज्य किया। इसके पूर्व न कोई राज्य था, न राजा, न दण्ड और न दण्ड विधान का कर्ता। क्योंकि उस समय लोग सदाचार का पालन करते हुए जीवन यापन करते थे और इसी कारण दण्ड नीति की भी कोई आवश्यकता नहीं थी। लेकिन तीसरे काल (आरे) के अन्त में, जब यतिगण धर्म से भ्रष्ट हुए और कल्पवृक्षों का प्रभाव घटा तथा युगल सन्तान की उत्पत्ति होने पर सन्तान को लेकर प्रजा में वाद-विवाद होने लगा। इस प्रकार समाज में अव्यवस्था फैलने लगी तो लोग एकत्रित हो ऋषभदेव के पिता नाभि के पास पहुंचे और उनके अनुरोध पर ऋषभ का राज्याभिषेक किया गया। तब राजा ऋषभ ने पहली बार शिल्प आदि कलाओं का उपदेश दिया और दण्ड-व्यवस्था का विधान किया (जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, 2.63-64 [139])।

उस समय राजा प्रजा में प्रधान के रूप में सम्मान पाता था (विनयपिटक, महावग्ग, VI.35.8 [140])। वह प्रजा के कल्याण के लिए सर्वथा आवश्यक

सारभूत प्रतिनिधि समझा जाता था (अर्थशास्त्र, 1.13.16, [141])। शासकीय राज्यों में सामान्यतः राजा क्षत्रिय जाति से होते थे। यद्यपि वह अगर अत्याचारी या निरंकुश भी हो तो उसे अपने 10 पारम्परिक कर्तव्यों (दसराजधम्मे) का पालन करना होता था—1. भिक्षादान (धर्मदान), 2. जीवन में नैतिक आचरण, प्रगति, 3. बलिदान, 4. सत्यवादिता, 5. दयालुता (कोमलता), 6. स्व-निषेधक, 7. क्षमा देना, 8. किसी को दर्द नहीं देना, 9. धैर्य, 10. न्याय। श्रेष्ठ राजा में इन गुणों का होना अपेक्षित था।[1] इनको जैन एवं बौद्ध धर्म में राजा के सद्गुणों के रूप में प्रतिपादित किया है।

औपपातिक से यह ज्ञात होता है कि चम्पा का राजा कूणिक (अजातशत्रु) एक प्रतापशाली क्षत्रिय राजा था। उसे अत्यन्त विशुद्ध, राजलक्षणों से युक्त, चिरकालीन राजवंश में प्रसूत, बहुसम्मानित, सर्वगुण सम्पन्न राज्याभिषिक्त और दयालु बताया गया है। वह सीमा का प्रतिष्ठाता, शांति और सुव्यवस्था का संस्थापक, क्षेमकारक और जनपद का पालक था, दान-मान आदि से वह लोगों को सम्मानित करता तथा धन, धान्य, सोना-चांदी, भवन, शयन, आसन, यान, वाहन, दास, दासी, गाय, भैंस, माल-खजाना, कोठार और शास्त्रागार आदि से सम्पन्न था (औपपातिक, 14 [142])। यह विवरण तत्कालीन राजतंत्रात्मक वैभव को व्यक्त करता है।

इस प्रकार छठी शताब्दी ई.पू. में राजा सम्पूर्ण शासन का प्रधान होता था। साम्राज्य की सारी शक्ति उसी में केन्द्रित रहती थी। राज्य-व्यवस्था, न्याय-व्यवस्था, सेना, दण्ड आदि की अन्तिम शक्ति राजा के हाथ में होती थी। फिर भी उसकी स्थिति वैधानिक राजा की नहीं थी और न ही जनता उस पर किसी प्रकार का नियंत्रण रखती थी। वह अपने मंत्रियों की सलाह से ही शासन कार्यों को सम्भालता था।

राजा की मृत्यु के पश्चात् सामान्यतः युवराज राजा बनता था। ज्ञाताधर्मकथा के अनुसार युवराज प्राण शक्ति एवं ऐश्वर्य से युक्त रहता था। बहत्तर कलाओं, अठारह देशी भाषाओं, संगीत, नृत्य तथा हस्तियुद्ध, अश्वयुद्ध, मुष्टियुद्ध, बाहुयुद्ध, लतायुद्ध, रथयुद्ध, धनुर्वेद आदि में निपुण होता था। वह पूर्ण साहस से युक्त तथा विकाल वेला में भी विचरने की क्षमता रखने वाला होता था (ज्ञाताधर्मकथा, I.1.88 [143])।

---

[1] Fick, *Social Organization in North-East Indian in Buddha's Time* (1920), p. 100, see also, K.C. Jain, *Lord Mahāvīra and His Times*, p. 215.

कभी राजा की मृत्यु हो जाने पर जिस राजपुत्र को राजसिंहासन पर बैठने का अधिकार मिलता। अगर वह दीक्षा ग्रहण कर लेता तो उस स्थिति में उसके कनिष्ठ भ्राता को राजा के पद पर बैठाया जाता। कभी दीक्षित राजपुत्र संयम धारण करने में अपने आपको असमर्थ पाकर दीक्षा त्यागकर वापिस लौट आता, तब उसका कनिष्ठ भाई उसे अपने आसन पर बैठा, स्वयं उसका स्थान ग्रहण करता। ज्ञाता के साकेत नगरी में कुंडरीक और पुंडरीक नामक दो भाई राजकुमार रहा करते थे। कुंडरिक ज्येष्ठ भ्राता था और पुंडरिक कनिष्ठ। कुंडरिक ने श्रमण दीक्षा ग्रहण कर ली। लेकिन कुछ समय बाद संयम पालन में असमर्थ हो दीक्षा छोड़ वह वापिस लौट आया। यह देखकर उसका कनिष्ठ भ्राता उसे अपने पद पर बिठाकर स्वयं श्रमणधर्म में दीक्षित हो गया (ज्ञाताधर्मकथा, I.19.18, 37-38 [144])।

कभी राजा के स्वयं के पुत्र होने पर भी अपने किसी सम्बन्धी को भी राज्य पद दिया जाता था—भगवती के सोलह जनपदों, तीन सौ तिरसठ नगरों और दस मुकुटबद्ध राजाओं के स्वामी वीतिभय के राजा उद्रायण ने अपने पुत्र के होते हुए भी केशी नाम के अपने भानजे को राजपद सौंपकर महावीर के चरणों में जैन दीक्षा स्वीकार की (भगवती, 13.6.102, 110, 112, 119 [145])।

सामान्यतः राजा और राजपुत्रों के बीच मधुर सम्बन्ध होता था। किन्तु कभी-कभी उत्तराधिकार प्राप्ति के लिए महत्त्वाकांक्षी पुत्र कुचक्र रचने का प्रयास करते। विपाकश्रुत में मथुरा का नंदिवर्धन नाम का राजकुमार अपने पिता श्रीदाम की हत्या कर राजसिंहासन को हथियाना चाहता था। उसने एक नाई को रिश्वत देकर क्षौरकर्म करते हुए राजा की हत्या कर देने को कहा था। लेकिन भय के मारे नाई ने राजा को राजकुमार का सारा भेद बता दिया। तुरन्त ही राजा ने नंदिवर्धन को फांसी पर चढ़ाने का हुक्म दे दिया (विपाकश्रुत, I.6.34-35 [146])।

### राजा के प्रधान पुरुष/मंत्री-परिषद्

उस युग में राजा के एक मंत्री-परिषद् हुआ करती थी, जिसके सदस्य मंत्री, सचिव, अमात्य आदि नामों से सम्बोधित किये जाते थे, जो अलग-अलग कार्यों को करने के लिए नियुक्त थे। इनके ऊपर राज्य का सारा प्रशासन निर्भर करता था।

युवराज के बाद अमात्य का महत्त्वपूर्ण पद होता था। ज्ञाताधर्मकथा और निरयावलिका के अनुसार वह जनपद, नगर, राजा आदि के संबंध में हमेशा चिन्तन करता रहता था। वह व्यवहार व नीति में निपुण, निष्णात

होता था। वह साम, दाम, दण्ड, भेद नीति में कुशल व नीतिशास्त्र में निपुण, अर्थशास्त्र में पारंगत, औत्पत्तिकी, वैनयिकी, कार्मिकी और पारिणामिकी—इन चार प्रकार की बुद्धियों में प्रवीण होता था। राजा श्रेणिक अपने अमात्य से अनेक कार्यों और गुप्त रहस्यों के बारे में मन्त्रणा किया करता था (I. ज्ञाताधर्मकथा, I.15-16, II. निरयावलिका, 1.31 [147])। इन बातों से उस समय के मुख्यमंत्री की विशेषताओं का पता चलता है।

मंत्री-परिषद् का प्रभाव राजा की योग्यता पर आधारित था तथा नीति-निर्धारण में भी उसका प्रभाव रहता था। कौटिल्य के अनुसार राजा को मंत्री-परिषद् से सलाह लेनी चाहिए। उनके अनुसार इन्द्र को सहस्राक्ष इसीलिए कहा गया, क्योंकि उसकी मंत्री-परिषद् में 1000 बुद्धिमान पुरुष थे, जो उसके नेत्ररूप थे (अर्थशास्त्र, 1.10.5 [148])।

जैसे व्यवहार व नीति कार्यों में विचार-विमर्श करने के लिए मंत्री की आवश्यकता होती थी, वैसे ही धार्मिक कार्यों के लिए पुरोहित[1] की। विपाकश्रुत में पुरोहित राज्योपद्रव शान्त करने के लिए अष्टमी और चतुर्दशी आदि तिथियों को जीवित बालकों के हृदयपिण्ड के मांस से शांति होम किया करते थे (विपाकश्रुत, I.5.14-15 [150])। जिसके प्रभाव से जितशत्रु राजा शीघ्र ही शत्रु को परास्त कर देता था।

## न्याय-व्यवस्था

शांति के समय राजा का मुख्य कार्य न्यायिक प्रशासन सम्भालना था। न्याय-प्रशासन में न्यायालय होते थे। वे कानून तोड़ने पर निर्णय लेती थी, परन्तु अंतिम निर्णय राजा के अधीन होता था।[2] न्याय तथा अन्य कुछ मामलों के सन्दर्भ में 'विनिच्चंयामच्छ (न्यायिक मंत्री), पुरोहित और सेनापति राजा को सलाह देते थे। राजा के न्याय पर उनका पूर्ण प्रभाव होता था।[3]

---

[1] स्थानांग में चक्रवर्ती राजा के सप्तरत्नों में पुरोहित की भी गणना की गई है (स्थानांग, 7.68 [149])।

[2] In times of peace, the principal work of the king was to attend to the administration of justice. ........the king that he gave decisions in law suits. The final decision in law courts as well as the final word regarding the punishment for breaking the law remained with him. K.C. Jain, *Lord Mahāvīra and His Times*, p. 222.

[3] The Ministers, especially the *Vinichchayāmachcha,* and also the *Purohita* and the *Senāpati*, both took part in the administration of justice adviced the king and, in some cases, had some influence upon his judgement., *op.cit.*, p. 222.

छठी सदी ई. पू. में मुकदमों में झूठी गवाही आदि भी प्रचलित थी। उपासकदशा में श्रावकों को मुकदमे में झूठी गवाही और झूठे दस्तावेजों आदि पर उसके नियम दिलाए जाते थे।(उपासकदशा, 1.33 [151])।

## सैनिक संगठन

महाजनपदों एवं अन्य राज्यों में पारस्परिक सीमांत संघर्ष होते रहते थे। साम्राज्यवादी मगध, कौशल, वत्स, अवन्ति आदि की सत्ता लिप्सा के कारण इस समय सैनिक संगठन दृढ़ हो गए थे। सुरक्षा की दृष्टि से उस समय राज्य विभागों में सैनिक प्रशासन बढ़ता गया।[1] भगवती में सेना के मुख्य चार विभाग—रथ (रह), गज (गय), अश्व (हय) एवं पदाति (पयात्ति) बताये हैं (भगवती, 7.9, 174-175 [152])।

सामान्यतः युद्ध को अच्छा नहीं समझा जाता था। साम, दाम, दण्ड एवं भेद नीतियां जिसको उपयोग में लिया जाता था। इन नीतियों में सफलता न मिलने पर ही युद्ध की घोषणा होती थी। लड़ाई शुरू होने से पूर्व दूत द्वारा अपनी मांगें विरोधी के समक्ष संदेशित की जाती थी। कूणिक अजातशत्रु ने चेटक के समक्ष युद्ध से पहले तीन बार दूत भेजे थे। किन्तु बात नहीं बनने पर अन्त में दूत ने भाले की नोक पर कूणिक के पत्र को पीठिका पर बायां पैर रखकर चेटक को सुपुर्द किया (निरयावलिका, 1.116 [153]), और महाशिलाकंटक और रथमूसल जैसे भयंकर संग्राम हुए।

इस युग में युद्ध कला विकसित स्थिति में थी। शत्रु को परास्त करने के लिए विभिन्न प्रकार के शस्त्र, व्यूह-रचनाएँ और नीति का प्रयोग किया जाता था। जैन आगमों में सेनाओं की साज-सज्जा और युद्ध-नीति पर विस्तृत चर्चा की गई है। कूणिक अजातशत्रु ने वैशाली के वज्जिसंघ को परास्त करने हेतु उस समय के आधुनिक शस्त्रों से युक्त दो प्रकार के युद्ध 'महाशिलाकंटक' और 'रथमूसल' का सृजन किया।

महाशिलाकंटक के द्वारा पत्थर के बड़े-बड़े टुकड़े शत्रु सेना पर बरसाये जाते थे, जैसे महाशिला हमारे ऊपर आ पड़ी है (भगवती, 7.9.179 [154])। रथमूसल में रथचक्रों पर अतिरिक्त धूरे लगाकर उनके द्वारा शत्रुओं को कुचला

---

[1] As wars and frontier troubles were very common in those days, the state had necessarily to keep and maintain a well-equipped and organized military force always at its command. K.C. Jain, *Lord Mahāvīra and His Times*, p. 222.

और नष्ट किया जाता था। इसमें अश्व सारथी एवं योद्धाओं रहित केवल एक रथमूसल सहित अत्यन्त जनसंहार, जनप्रलय के समान रक्त का कीचड़ करता हुआ चारों ओर दौड़ता था (भगवती, 7.9.188 [155])।

रथमूसल संग्राम में चेटक के सगड व्यूह और कूणिक के गरुड़ व्यूह का विवरण है (निरयावलिका, 1.136-137 [156])। आजीवक मंखली गोशाल ने आठ चरमों में सातवां चरम महाशिलाकंटक युद्ध को गिना है (भगवती, 15.121 [157])।

कूणिक ने इन युद्धों में नौ मल्लकी और नौ लिच्छवी काशी कौशल के अठारह गणराजाओं को परास्त किया (I.भगवती, 7.9.173, 182, II. निरयावलिका, 1.127 [158])।

निष्कर्षतः इन दो युद्धों में कूणिक राजा की विजय हुई और चेटक राजा की हार हुई। उसके सिर पर जीत का सेहरा बंधा। बाद में उसने राजनीतिक एकता के लिए नंद और मौर्य के नेतृत्व में सभी दिशाओं में मगध राज्य का विस्तार किया।

अजातशत्रु के राज्य में मगध, अंग, वैशाली और वाराणसी (बनारस) उत्तर में आतें थे। इससे स्पष्ट हो जाता है कि इन दो युद्धों में वैशाली और काशी कूणिक के अधिकार में आ गए।[1]

## गणतंत्र-शासन

महावीर युग में नृपतंत्रात्मक शासन-पद्धति के अतिरिक्त सबल गणतांत्रिक शासन पद्धति भी लोकप्रिय थी। इन लोकतांत्रिक राज्यों की संज्ञा गण अथवा संघ थी और इस कारण नृपतंत्रात्मक राज्यों से इनकी भिन्नता व्यक्त की जाती थी। आचारचूला में श्रमण-श्रमणियों को राजा-रहित, युवराज शासित, दो राजा वाले और गणतंत्र राज्यों में प्रवास नहीं करने का विधान है (आचारचूला, 3.1.472 ब्या.प्र. [159])। इस विवरण से महावीर युगीन शासन पद्धतियों पर प्रकाश पड़ता है।

---

[1] The empire of Ajātaśatru comprised Magadha, Aṅga, Varāṇasi (Benaras), and Vaiśalī in the north. So it is clear that the result of two great wars—Mahāśilākaṇṭaka and Rathamūsala was the final annexation of Vaiśālī and Kāśī by the king Kūṇika to his state. J.C. Sikdar, *Studies in the Bhagwati Sutra*, p.75, *f.n.* 3.

बौद्ध ग्रन्थों में लिच्छवी, मल्ल, बुली, भग्ग, कालाम, शाक्य, विदेह, ज्ञातृक, मौरिय, कोलिय आदि गणतन्त्रों के उल्लेख हैं। किन्तु इन गणराज्यों को आधुनिक युग की गणन्त्रात्मक अथवा प्रजातन्त्रात्मक व्यवस्था के समान नहीं पाते। क्योंकि इनके प्रत्येक नागरिक को मताधिकार प्राप्त नहीं था। किन्तु वह किसी परिवार विशेष के लिए ये विशेषाधिकार थे। यह कुछ इस प्रकार की व्यवस्था थी जैसे प्राचीन रोम, एथेंस, स्पार्टा, कार्थेज, मध्ययुगीन वेनिस, संयुक्त नीदरलैण्ड और पोलैण्ड की शासन व्यवस्था भी वर्ग विशेष में निहित थी, परन्तु इन्हें लोकतन्त्रात्मक राज्य ही माना जाता था।[1] गणतन्त्रात्मक शासन पद्धति और उसके संविधान, न्याय व्यवस्था के विविध पक्षों का विवेचन त्रिपिटक साहित्य में प्राप्त है। महावीर और बुद्ध के समकालीन होने से महावीरयुगीन गणतन्त्रात्मक व्यवस्था का आधार उस साहित्य में खोजा जा सकता है।

## 5. जैनागमों की भाषा

जैन परम्परा के सन्दर्भ में यह सर्वसम्मत है कि जिन का उपदेश एवं वाणी ही जैनागम है। चूंकि महावीर जिन थे, अतः उनकी वाणी को प्रमाणभूत माना गया।

जैन धर्म के सन्दर्भ में गुरु अपने शिष्यों को सूत्रों, आगमों की वाचना[2] देते हैं, और शिष्य भी विनयपूर्वक वाचना को ग्रहण करता है। सूत्रकाल में सूत्र वाचना और अर्थकाल में अर्थवाचना तो प्रत्येक गच्छ में प्रत्येक दिन होती ही रहती है। ऐसी वाचनाएँ महावीर की परम्परा में सैकड़ों हो गई हैं। किन्तु यहां उन विशेष वाचनाओं का सन्दर्भ है, जो जैन परम्परा में एक विशिष्ट घटना की भांति प्रसिद्ध है। जैन परम्परानुसार सभी काल में होने वाले तीर्थंकर द्वादशांगी का उपदेश/वाचना देते हैं और उन सभी का उपदेश भी एक ही होता है। जैसा कि जैनागमों में कहा गया है कि "जो अरिहंत हो गए हैं, जो अभी वर्तमान में हैं और जो भविष्य में होंगे, उन सभी का एक ही उपदेश है कि किसी भी प्राण भूत, जीव और सत्व की हत्या मत करो, उनके ऊपर अपनी सत्ता मत जमाओ, उनको गुलाम मत बनाओ और उनको मत सताओ, यही धर्म ध्रुव है, नित्य है, शाश्वत है जो विवेकी पुरुषों ने बताया है (I. आचारांगसूत्र I.4.1.1-2, II. सूत्रकृतांग, I.2.1.14, I.2.3.74 [160])।

---

[1] कैलाशचन्द्र जैन, जैन धर्म का इतिहास, भाग-1, पृ. 247 से आगे (*ff.*)।

[2] वाचना का सामान्य अर्थ है—"पढ़ाना"।

ऐसा कोई भी समय नहीं था जिस समय द्वादशांगी नहीं थी (नंदी, 126 [161])। इस प्रकार द्वादशांगी नित्य सिद्ध होती है। किन्तु नित्यता से यहां तात्पर्य उसमें प्रतिपादित तत्त्वों की नित्यता से है, शब्दात्मक नित्यता से नहीं।

भद्रबाहु द्वितीय (6ठी ई. शताब्दी) तथा जिनभद्रगणी क्षमाश्रमण (7वीं ई. शताब्दी) के अनुसार "तप, नियम एवं ज्ञान रूप वृक्ष पर आरुढ़ होकर तीर्थंकर भव्य जीवों को संबोध प्रदान करने के लिए ज्ञान कुसुम की वृष्टि करते हैं। गणधर अपने बुद्धि-बल से उन ज्ञान कुसुमों से प्रवचन माला गूंथते हैं।" (I. आवश्यकनिर्युक्ति, 83-84, II. विशेषावश्यकभाष्य, 1094, 1111 [162])। तीर्थंकर अर्थ रूप में गणधरों को वाचना देते हैं और शब्द रूप में सूत्रशैली में गणधर आगमों को प्रणीत (निर्माण) करते हैं (I. आवश्यकनिर्युक्ति, 86, II. विशेषावश्यकभाष्य, 1119 [163])।

इस प्रकार तीर्थंकर अर्थात्मक ग्रन्थ प्रणेता थे, किन्तु शब्दात्मक ग्रन्थ प्रणेता नहीं। यहां निश्चय दृष्टि से आगमों की अपौरुषेयता तथा व्यावहारिक दृष्टि से पौरुषेयता भी सिद्ध हो जाती है।

भगवान् महावीर ने अर्द्धमागधी भाषा में प्रवचन दिया (I. समवायांग, 34.22, II. औपपातिक, 71 [164])। क्योंकि यह भाषा सभी आर्य-अनार्य, पशु-पक्षियों आदि की सुखद भाषाओं में परिणत हो जाती थी (I. समवायांग, 34.23, II. भगवती, 9.33.149, III. औपपातिक, 71, IV. आवश्यकनिर्युक्ति, 362/25 [165]), तथा विविध प्रकार के राग-द्वेष युक्त विकार मन वाले देव असुर भी प्रशान्त मन वाले होकर धर्म सुनते थे (समवायांग, 34.24 [166])। यह अपना परिणाम दिखाती है अर्थात् सब भाषाओं में परिणत हो जाती है। सब प्रकार से पूर्ण है और जिसके द्वारा सब कुछ जाना और समझा जा सकता है, उस वाणी को नमस्कार किया गया है (अलंकारतिलक, 1.1 [167])। अर्थात् यह एक पूर्ण भाषा है। अर्द्धमागधी भाषा को उस समय की देवभाषा भी कहा गया है (भगवती, 5.4.93 [168])। इसका प्रयोग करने वाले को भाषार्य कहा जाता था (प्रज्ञापना, 1.98 [169])। इस प्रकार कहा जा सकता है कि छठी शताब्दी ई.पू. में भगवान् महावीर ने उस समय की जनभाषा में अपने उपदेश दिए, जो समय-समय पर हुई वाचनाओं में अन्तिम देवर्द्धिगणी की वलभी वाचना (890/893 वि.नि.सं.) के रूप में हमारे सामने विद्यमान है।

## 6. आगम वाचनाएँ (454/467 ई. सन् तक)

कहा जाता है कि भगवान् महावीर के समय 363 मतवाद अस्तित्व में थे। महावीर ने जिस रूप में इन मतवादों का प्रतिपादन किया, उसी रूप में संभवतः आज शास्त्र रूप में हमारे सामने न हों। वो मतवाद जो शास्त्र में उल्लेखित हैं, उसे समय-समय पर हुई वाचनाओं का परिणाम कहा जा सकता है, जो श्वेताम्बर जैन आगम शास्त्र हमारे सामने है, वे देवर्द्धिगणी क्षमाश्रमण की अंतिम वलभी वाचना (454 ई. सन्) के संकलित हुए हैं। वह हमारे लिए महत्त्वपूर्ण है लेकिन उससे भी पूर्व में भगवान् महावीर के उपदेशों को संकलित एवं व्यवस्थित करने के लिए 3, 4 अथवा 5 वाचनाएँ हुईं, जिसमें इन मतवादों का संकलन अवश्य हुआ होगा। क्योंकि अंतिम वाचना देवर्द्धिगणी के पुस्तक लेखन से पूर्व में हुई वाचनाओं के समय लिखे गए सिद्धान्तों के अलावा जो ग्रन्थ प्रकरण मौजूद थे, उन सबको लिखकर सुरक्षित करने का निश्चय किया तथा दोनों वाचनाओं के सिद्धान्तों का परस्पर समन्वय किया गया।[1] अतः यह स्पष्ट कहा जा सकता है कि देवर्द्धिगणी वाचना के पूर्व की वाचनाओं में इन मतवादों का उल्लेख अवश्य था।

भगवान् महावीर के निर्वाण के कई वर्षों तक आगम स्मृति के आधार पर ही चले आ रहे थे। लेकिन जब आचार्यों ने देखा कि श्रुत का ह्रास हो रहा है। उसमें अव्यवस्था हो रही है, तब जैनाचार्यों ने एकत्र होकर भगवान् महावीर के उपदेशों को। जैनश्रुत को व्यवस्थित करने के लिए वाचनाएँ की। यह ऐसा ही था जैसा बौद्ध इतिहास में भगवान् बुद्ध के उपदेशों को व्यवस्थित करने के लिए भिक्षुओं ने कालक्रम से कई संगीतियां की। जैनों की ये वाचनाएँ क्रमशः इस प्रकार हुईं—

**प्रथम वाचना**—भगवान् महावीर के निर्वाण के करीब 160 वर्ष पश्चात् नंदराजा[2] के राज्यकाल में पाटलिपुत्र में प्रथम वाचना हुई। परम्परागत मान्यता तो यह है कि मगध में एक लम्बे दुर्भिक्ष (द्वादश वर्षीय लगभग) के कारण जैन श्रमण संघ तितर-बितर हो गया। पुनः मिलने पर पाया कि उनका आगम ज्ञान अंशतः विस्मृत हो गया। अतः उस युग के आचार्यों ने एकत्रित होकर, श्रमणों ने एक-दूसरे से पूछ-पूछकर 11 अंगों को व्यवस्थित किया। किन्तु बारहवें अंग

---

1. कल्याणविजयजी, वीर निर्वाण संवत् और जैन काल गणना, अहमदाबाद, 2004, पृ. 113. दलसुख मालवणिया, आगम युग का जैनदर्शन, तृतीय संस्करण, 1990), पृ. 19.
2. आगम युग का जैनदर्शन, तृतीय संस्करण, 1990, पृ. 94.

दृष्टिवाद का विशिष्ट ज्ञाता कोई नहीं होने से स्थूलभद्र आदि कुछ मुनियों को भद्रबाहु के पास पूर्वों के ज्ञान हेतु भेजा गया। संघ की विशेष प्रार्थना पर भद्रबाहु ने स्थूलभद्र को पूर्व साहित्य की वाचना देना स्वीकार किया किन्तु स्थूलभद्र 10 पूर्वों का ही अर्थ सहित अध्ययन कर सके तथा चार पूर्वों का शाब्दिक ज्ञान ही कर पाये (I. आवश्यकचूर्णि, भाग-2, पृ. 187, II. हरिभद्रकृत उपदेशपद, III. तित्थोगाली पइन्ना, 19-22, 34-36, 800-802 [170])।

निष्कर्ष रूप में यह कहा जा सकता है कि पाटलिपुत्र वाचना में द्वादश अंगों को सुव्यवस्थित करने का प्रयत्न अवश्य किया गया, किन्तु गणधर ग्रंथित 12 अंगों में प्रथम वाचना के समय चार पूर्व न्यून 12 अंग श्रमण संघ के हाथ लगे। यद्यपि स्थूलभद्र सूत्रतः सम्पूर्ण श्रुत के ज्ञाता थे, किन्तु चार पूर्व की वाचना दूसरों को देने का अधिकार नहीं था (आवश्यकचूर्णि, भाग-2, पृ. 187 [171])। अतएव तब से जैनसंघ में श्रुतकेवली[1] नहीं किन्तु दशपूर्वी हुए। दृष्टिवाद के पूर्व साहित्य को पूर्णतः सुरक्षित नहीं किया जा सका और पूर्वों का क्रमशः विलोप होना शुरू हो गया।

**द्वितीय वाचना**—आगमों की द्वितीय वाचना ई.पू. द्वितीय शताब्दी में महावीर के निर्वाण के लगभग 300 वर्षों पश्चात् उड़ीसा के कुमारिल पर्वत पर सम्राट खारवेल के काल में हुई थी। इस वाचना के सन्दर्भ में कोई विशेष जानकारी प्राप्त नहीं होती। उनके 'हाथीगुम्फा' अभिलेख से यह ज्ञात होता है कि उन्होंने उड़ीसा के कुमारिल पर्वत पर जैन मुनियों का एक संघ बुलाया था (खारवेल का हाथीगुम्फा अभिलेख, 14वीं पंक्ति, श्रीराम गोयल, प्राचीन अभिलेख संग्रह, खण्ड-1, (प्राक् युगीन), पृ. 364 [172])। खारवेल ने वर्षावास में आश्रय पाने के इच्छुक अर्हतों के लिए सुखकर विश्राम स्थल के रूप में प्रयोग करने हेतु जीवदेहाश्रयिकाएँ (गुफाएँ) खुदवाई और सब दिशाओं से आने वाले तपस्वियों, ज्ञानियों, ऋषियों और संघियों का अर्हतों के विश्रामालय के पास किसी योजना के तहत स्तम्भ स्थापित किया[2] तथा मौर्यकाल में जो अंग विस्मृत हो गये थे, उनका पुनः उद्धार कराया था।[3] "हिमवत्त थेरावली" नामक

---

1. आगम युग का जैनदर्शन, पृ. 94.
2. श्रीराम गोयल, प्राचीन भारतीय अभिलेख संग्रह, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर, खण्ड-1 (प्राक् गुप्त युगीन), 1982, पृ. 364.
3. जर्नल ऑफ बिहार एण्ड ओरिसा रिसर्च सोसायटी, भाग-13, पृ. 236 (देवेन्द्र मुनि, जैन आगम साहित्य : मनन और मीमांसा, तारक गुरु ग्रन्थालय, उदयपुर, [प्रथम संस्करण, 1977], द्वितीय संस्करण, 2005, पृ. 36 पर उद्धृत)।

संस्कृत-प्राकृत मिश्रित पट्टावली में भी स्पष्ट उल्लेख है कि महाराजा खारवेल ने प्रवचन का उद्धार कराया था।[1]

**तृतीय वाचना**—तृतीय वाचना के सन्दर्भ में जिनदासगणी (7वीं ई. शताब्दी) की नंदीचूर्णि में जो संकेत मिलता है उसी के अनुसार यहां पर तृतीय वाचना का विषय उल्लेख किया जा रहा है। यद्यपि नंदीचूर्णि का समय 7वीं ई. शताब्दी है। जिनदासगणी के अनुसार द्वादश वर्षीय दुष्काल के पश्चात् ग्रहण, गुणन एवं अनुप्रेक्षा के अभाव के कारण श्रुत नष्ट हो गया। उस दुर्भिक्ष में भिक्षा मिलनी दुष्कर हो गई। साधु संघ छिन्न-भिन्न हो गया और आर्य स्कंदिल की अध्यक्षता में श्रमण संघ मथुरा में एकत्रित हुआ। नंदीचूर्णि में इस वाचना के सन्दर्भ में दो तरह की मान्यताएँ मिलती हैं—

1. सुकाल होने के पश्चात् आर्य स्कन्दिल की अध्यक्षता में शेष रहे मुनियों की स्मृति के आधार पर कालिक सूत्रों को सुव्यवस्थित किया गया।

2. अन्य कुछ का मत है कि इस काल में सूत्र नष्ट नहीं हुआ था, किन्तु अनुयोगधर स्वर्गवासी हो गए थे अतः एकमात्र जीवित स्कन्दिल ने अनुयोगों का पुनः प्रवर्तन किया। मथुरा में सम्पन्न होने के कारण इसे माथुरी वाचना भी कहा गया (नंदीचूर्णि, पृ. 13 [173])।

इस प्रकार आगम और उनका अनुयोग लिखकर व्यवस्थित करने के बाद स्थविर स्कंदिल ने उसके अनुसार साधुओं को वाचना दी। इसी कारण से यह वाचना "स्कंदिल वाचना" नाम से भी प्रसिद्ध है।[2]

जैकोबी का तो यहाँ तक कहना है कि चौथी ई.पू. की समाप्ति और तीसरी ई.पू. का प्रारम्भ जैन आगमों के लेखन का स्थान (समय) दे सकते हैं।[3]

विन्टरनित्स का कहना है कि देवर्द्धिगणी ने आगमों का संकलन पुरानी पाण्डुलिपियों तथा स्मृति (श्रुति) परम्परा के आधार पर किया था।[4] कहा जा सकता है कि देवर्द्धिगणी की वलभी वाचना के पूर्व हुई वाचनाओं के दौरान भी संभवतः आगम लिखे भी गए थे।

---

[1] बेचरदास दोशी, जैन साहित्य का वृहद् इतिहास, पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान, वाराणसी, [प्रथम संस्करण, 1966], द्वितीय संस्करण, 1986, भाग-1, पृ. 130.

[2] वीर निर्वाण संवत् और जैन काल गणना, पृ. 108.

[3] Jacobi thinks that we might place the writing of the works of the Jain canon towards the end of the 4th or beginninng of the 3rd century B.C. (SBE ,Vol-22 *Uttarādhyayanasūtra* and *Kalpasūtra*, p. introduction xxxvii *ff*) Maurice Winternitz, *History of Indian Literature*, Vol.-II p. 418.

[4] ..assuming that Devarddhi's labours consisted merely of compiling a canon of sacred writings partly with the help of old manuscripts, and partly on the basis of oral tradition. Winternitz, *Ibid*, Vol.-II, p. 417.

**चतुर्थ वाचना**—आर्य स्कन्दिल की माथुरी वाचना और आर्य नागार्जुन की वलभी वाचना समकालीन है। "नागार्जुन ने दुर्भिक्ष के बाद श्रमण संघ को एकत्रित करके संघ को जो-जो आगम और उनके अनुयोगों के उपरांत प्रकरण ग्रन्थ याद थे, वे लिख लिए गये और विस्मृत स्थलों को पूर्वापर संबंध के अनुसार ठीक करके उसके अनुसार वाचना दी गई।" (I. योगशास्त्र टीका, 3, पृ. 206 (देवेन्द्रमुनि, जैन आगम साहित्य : मनन और मीमांसा, पृ. 57 पर उद्धृत), II. कहावली (भद्रेश्वरसूरिकृत), 298, III. ज्योतिष्करण्डक टीका, मलयगिरिकृत) [174])। यह वाचना वल्लभी या नागार्जुनीय वाचना कहलाई।

एक ही काल में दो वाचनाएं होने का एक कारण यह हो सकता है कि किसी एक स्थान पर निकटवर्ती एवं दूरवर्ती सभी मुनियों का पहुंचना संभव न माना गया हो। जैन मुनि नियमतः पादविहारी होते हैं। वे वाहनों का प्रयोग नहीं करते, पैदल ही जाते हैं। संभव है उत्तर भारत, पश्चिमी भारत एवं पूर्व भारत के मुनि मथुरा पहुंचे हों। मध्य भारत एवं दक्षिण भारत के मुनियों के लिए मथुरा दूरवर्ती स्थान रहा हो, वलभी मथुरा की अपेक्षा मध्य एवं दक्षिण के मुनियों के निकट होने के कारण वहां दूसरा सम्मेलन आयोजित किया गया हो। ऐसा होना संभव लगता है।

**पंचम वाचना**—महावीर निर्वाण के 980 वर्ष पश्चात् ई. की पांचवीं शती लगभग 454 ई. सन् में आर्य स्कन्दिल की माथुरी वाचना और नागार्जुन की वलभी वाचना के लगभग 150 वर्ष पश्चात् देवर्द्धिगणी क्षमाश्रमण की अध्यक्षता में पुनः वलभी में एक वाचना हुई ([175])। इस वाचना में मुख्यतः आगमों को पुस्तकारुढ़ करने का कार्य किया गया।

इस वाचना में पूर्वोक्त दोनों वाचनाओं के समय लिखे गए सिद्धान्तों के उपरान्त जो-जो ग्रन्थ प्रकरण मौजूद थे, उन सबको लिखकर सुरक्षित करने का निश्चय किया। इस श्रमण समवसरण में दोनों वाचनाओं के सिद्धान्तों का परस्पर समन्वय किया गया और जहाँ तक हो सके भेदभाव को मिटाकर एक रूप प्रदान किया गया। जो महत्त्वपूर्ण भेद थे, उन्हें पाठान्तर के रूप में टीका चूर्णियों में संगृहीत किया। कितने ही प्रकीर्णक ग्रन्थ जो केवल एक ही वाचना में थे, वैसे के वैसे प्रमाण माने गए।[1]

उक्त व्यवस्था के बाद स्कंदिल की माथुरी वाचना के अनुसार सब सिद्धान्त लिखे गए। ऐसा इसलिए कहा गया क्योंकि देवर्द्धिगणी ने नंदी की युगप्रधान स्थविरावली में स्कंदिल और नागार्जुन दोनों आचार्यों को वंदन करते

---

[1] कल्याणविजयजी, वीर निर्वाण संवत् और जैन काल गणना, पृ. 112.

हैं। नागार्जुन के वंदन में उनके गुण और पद का ही स्मरण है किन्तु स्कंदिल के वंदन में उनके अनुयोग की भी सूचना है,[1] बल्कि यहाँ तक कहा गया है कि 'आज तक भारत वर्ष में स्कंदिलाचार्य के अनुयोग का प्रचार हो रहा है (नंदी, 1.37 [176])। इस प्रकार वर्तमान में जैन आगमों का मुख्य भाग माथुरी वाचनागत है, पर उसमें कोई सूत्र वल्लभी वाचनागत भी होने चाहिए, ऐसा कल्याण विजयजी का अभिमत है और सूत्रों में जो विसंवाद तथा विरोध के जो उल्लेख मिलते हैं, उसका कारण भी वाचनाओं का भेद ही समझना चाहिए।[2]

वर्तमान में जो आगम ग्रन्थ उपलब्ध हैं, उनका अधिकांश इसी समय स्थिर हुआ था। इसके बाद कोई वाचना नहीं हुई थी।

निष्कर्ष रूप में कहा जा सकता है कि वर्तमान में जो आगम ग्रन्थ मौजूद हैं, उनका अधिकांश भाग देवर्द्धि की वाचना का है। हमारे सामने मुख्य रूप से वही साहित्य हैं। अतः उसी को प्रमुखता दी जाएगी तथा यह भी कहा जा सकता है कि अंतिम रूप से मतवादों का संकलन 454 ई. सन् में हुआ। फिर भी महावीर के समय को आधार मानकर महावीरकालीन मतवादों के साथ तुलनात्मक रूप से व्याख्या अपेक्षित रहेगी।

## 7. गणधरचर्चा एवं पञ्चमतवाद

गण का अर्थ है–'लोगों का समूह' और धर का अर्थ है–'उनका नेतृत्व करने वाला' गणधर कहलाता था। जो तीर्थंकर के पादपीठ में उपविष्ट हो, ज्येष्ठ हो तथा साधु आदि समुदाय को शील-आचार विशेष में स्थापित करते हैं, वे गणधर कहलाते हैं (I. आवश्यक, भाग-2, 589, II. मलयगिरिटीका– आवश्यक की, वर्धमान जीवनकोश, भाग-2, पृ. 178 से उद्धृत [177])।

जिनदासगणी के अनुसार 'तीर्थंकर द्वारा स्वयं अनुज्ञात गण को धारण करने वाले गणधर कहलाते हैं (आवश्यकचूर्णि, भाग-1, पृ. 86, भिक्षु आगम विषयकोश, भाग-1, पृ. 232 पर उद्धृत [178])। तथा 8वीं ई. शताब्दी में हरिभद्रसूरि ने सूत्रागम के कर्ता को गणधर कहा (आवश्यक हारिभद्रीयवृत्ति, पृ. 94, भिक्षु आगम विषय कोश, पृ. 332 पर उद्धृत [179])।

---

[1] कल्याणविजयजी, वीर निर्वाण संवत् और जैन काल गणना, पृ. 114.

[2] वही, पृ. 114, टिप्पण-7.

भगवान् महावीर के ग्यारह गणधर थे—1. इन्द्रभूति, 2. अग्निभूति, 3. वायुभूति, 4. व्यक्त, 5. सुधर्मा, 6. मंडित, 7. मौर्यपुत्र, 8. अकंपित, 9. अचलभ्राता, 10. मेतार्य, 11. प्रभास, यह समवायांग एवं नंदी से ज्ञात होता है (I. समवायांग, 11.4, II. नंदी, 1.20-21 [180])। वे पहले भगवान् के उत्कट(प्रमुख) शिष्य थे तथा बाद में वे गणधर नाम से पहचाने जाने लगे। आगमों में गणधरों के महावीर के साथ प्रश्नोत्तर तथा उनके आयु सम्बन्धी उल्लेख भी मिलते हैं (समवायांग, 74.1, 78.2, 83.3, 92.2 [181])।

कल्पसूत्र में भगवान् महावीर का जीवन चरित्र वर्णित है। उसमें गणधरों के बारे में कोई उल्लेख नहीं है, किन्तु उसके टीका ग्रन्थों में गणधरों के बारे में विस्तार से जानकारी मिलती है। जैन सूत्रों से पता चलता है कि महावीर और इन्द्रभूति गौतम का अत्यन्त मधुर सम्बन्ध था तथा वह जन्म-जन्मान्तर का सम्बन्ध था। भगवती के एक संवाद में भगवान् गौतम से कहते हैं—हे गौतम! तू मेरे साथ बहुत समय से स्नेह से बद्ध है। हम दोनों का परिचय दीर्घकालीन है। तूने दीर्घकाल से मेरी सेवा की है, मेरा अनुसरण किया है। अनन्तर देवभव में और अभी के मनुष्य भव में इस प्रकार तुम्हारे साथ सम्बन्ध है। अधिक क्या? मृत्यु के बाद शरीर का नाश हो जाने पर, यहां से चलकर हम दोनों समान, एकार्थ (एक सिद्ध क्षेत्र में रहने वाले), विशेषता तथा भेद रहित हो जायेंगे (भगवती, 14.7.77 [182])।

गणधर प्रश्नकर्ता अर्थात् जिज्ञासु स्वभाव के थे। वे अत्यन्त सूक्ष्मता से भगवान् से प्रश्न पूछते। उनके प्रश्नों में जिज्ञासा के अतिरिक्त संतुष्टि बिना किसी बात को स्वीकार न करने की विशेषता भी दृष्टिगोचर होती है। जैसे—उदाहरण रूप में आनन्द श्रावक के अवधिज्ञान के प्रसंग को ले सकते हैं (उपासकदशा, 1.76 [183])।

आगमों में गौतम और महावीर के संवादों का ही उल्लेख नहीं हैं अपितु गणधरों के अन्य स्थविरों के साथ हुए संवाद भी मिलते हैं, जैसे—उत्तराध्ययन का केशी-गौतम संवाद (उत्तराध्ययन 23वां अध्याय)।

गणधरों के संशयों का सर्वप्रथम आवश्यकनिर्युक्ति में उल्लेख मिलता है (आवश्यकनिर्युक्ति, 596 [184])—

1. जीव है या नहीं?
2. कर्म है या नहीं?
3. शरीर ही जीव है या अन्य?

4. पंचभूत है या नहीं?
5. इस भव में जीव जैसा है, परभव में भी वैसा ही होता है या नहीं?
6. बंध मोक्ष है या नहीं?
7. देव है अथवा नहीं?
8. नारक है अथवा नहीं?
9. पुण्य-पाप है या नहीं?
10. परलोक है या नहीं?
11. निर्वाण है या नहीं?

ग्यारह गणधरों में से प्रत्येक ने एक-एक प्रश्न पूछा, जो कि तत्कालीन वैदिक विचारों से प्रभावित थे तथा उस समय के ज्वलंत प्रश्न थे। इनमें प्रथम गणधर इन्द्रभूति को जीव के अस्तित्व के विषय में शंका थी। अग्निभूति को कर्म के बारे में शंका थी और वह क्यों नहीं दिखाई दे सकता। वायुभूति को जीव और शरीर के सम्बन्ध में शंका थी कि शरीर को ही जीव माना जाए अथवा शरीर जीव से कोई पृथक् वस्तु है। व्यक्त की शंका सृष्टि के नियामक पांच तत्त्वों पर आधारित थी कि ये जो मूल पांच तत्त्व (पंच महाभूत) सत् है अथवा असत्। पांचवें सुधर्मा की शंका बंध और मुक्ति है अथवा नहीं इससे संबंधित थी। मौर्यपुत्र को देवता और स्वर्ग के अस्तित्व के विषय में शंका थी। अकम्पित को नरक के अस्तित्व विषयक शंका थी। अचलभ्राता को पुण्य-पाप विषयक शंका थी। मेतार्य को परलोक के अस्तित्व के बारे में शंका थी और अन्तिम ग्यारहवें गणधर प्रभास को निर्वाण विषयक शंका थी। ये सभी पंडित एक-एक कर भगवान् के पास शंका के साथ आए और समाहित होकर भगवान् के शिष्य बन गए। ये सभी गणधर जिस व्याकुलता, उद्विग्नता से भगवान् के पास आये, सही तत्त्व जानकर उतने ही शांतभाव से वैराग्य धारण कर लिया।

वास्तव में ये ग्यारह प्रश्न अन्वेषणीय हैं, शोध के विषय हैं क्योंकि वे प्रश्न उस समय सामान्य रूप से पूछे गए तथा जो उस समय सामान्य विचार थे, वो ही कुछ समय बाद जैन धर्म-दर्शन के प्रमुख गम्भीर सिद्धान्त (तत्त्व) बन गँए। भगवान् महावीर के बाद उनके अनुयायियों ने अपनी तीक्ष्ण बुद्धि से उन सिद्धान्तों को विभिन्न दिशाओं में विकसित किया।

मालवणिया के अनुसार उमास्वाति/उमास्वामी का तत्त्वार्थसूत्र लिखने का कारण, प्राचीन वाद-विवाद के इतिहास में ढूंढ सकते हैं। उनका कहना है कि दार्शनिक विवादों के इतिहास में नागार्जुन से लेकर धर्मकीर्ति के समय तक का काल ऐसा है, जिसमें दार्शनिकों की वाद-विवाद सम्बन्धी प्रवृत्ति तीव्रतम हो गई। नागार्जुन, वसुबन्धु और दिग्नाग जैसे बौद्ध आचार्यों के तार्किक प्रहारों के वार सभी दर्शनों पर पड़े थे और उनके प्रतीकार के रूप में भारतीय दर्शनों में पुनर्विचार की धारा प्रवाहित हुई थी। न्यायदर्शन में वात्स्यायन और उद्योतकर वैशेषिक दर्शन में प्रशस्तपाद, मीमांसा दर्शन में शबर और कुमारिल जैसे प्रौढ़ विद्वानों ने अपने दर्शनों पर होने वाले प्रहारों के प्रत्युत्तर दिये। यही नहीं, उन्होंने इस विवाद से स्वदर्शन को भी नया प्रकाश प्रदान कर उन्हें सुव्यवस्थित करने का प्रयत्न किया। दार्शनिक विवाद के इस अखाड़े में जैन तार्किकों ने भी भाग लिया और अपने आगम के आधार पर जैनदर्शन को तर्क-पुरस्सर सिद्ध करने का प्रयत्न किया।[1]

यह श्रेय सर्वप्रथम उमास्वाति को जाता है, जिन्होंने केवल जैनदर्शन के तत्त्वों को सूत्रात्मक शैली में प्रस्तुत किया[2] और विवाद का काम बाद में होने वाले पूज्यपाद (7वीं ई. शताब्दी), अकलंक (750 ई. शताब्दी), सिद्धसेन गणि (7वीं ई. शताब्दी), विद्यानन्दी (8वीं ई. शताब्दी) आदि टीकाकारों के लिए छोड़ दिया।

इन ग्यारह प्रश्नों के सिद्धान्त रूप धारण करने पर लोगों में जिज्ञासु वृत्ति का भी विकास हुआ, वो हर बात को अत्यधिक गहराई/सूक्ष्मता से लेने लगे। तीसरी ई. शताब्दी में लोग इस प्रश्न पर आकर रुक गये कि सत् क्या है? जीव सत् है अथवा असत्? पंच महाभूत सत् है अथवा असत् है? यह जानने से पहले लोग यह जानना चाहते थे कि सत् क्या है? सत् किसे कहा जाए।

---

1. दलसुख मालवणिया, गणधरवाद, राजस्थान प्राकृत भारती संस्थान, जयपुर, 1982, प्रस्तावना, पृ. 27.

2. जिस प्रकार बादरायण ने उपनिषदों का दोहन करके ब्रह्मसूत्रों की रचना करके वेदान्त दर्शन को व्यवस्थित किया, उसी प्रकार उमास्वाति ने आगमों का दोहन करके तत्त्वार्थसूत्र की रचना के द्वारा जैनदर्शन को व्यवस्थित करने का प्रयत्न किया। देखें, तत्त्वार्थसूत्र जैनागम समन्वय–समन्वयकृता आत्मारामजी महाराज (पंजाबी), जैनागम मूलपाठ, संस्कृत छाया, भाषा टीका सहित, लाला शादीराम गोकुलचंद जौहरी, चांदनी चौक, देहली, 1934.

उमास्वाति (2-3 ई. शती लगभग) ने सर्वप्रथम अपने ग्रन्थ तत्त्वार्थसूत्र/तत्त्वार्थाधिगमसूत्र में यह परिभाषित किया कि सत् क्या है, जिसका मूल आधार श्वेताम्बर आगम ग्रन्थ है।[1] यद्यपि विश्व का मूल सत् है अथवा असत्, इस विषय में दो परस्पर विरोधी वादों का खण्डन-मण्डन उपनिषदों में भी उपलब्ध होता है।

वस्तुतः विचार से ही दर्शन की उत्पत्ति होती है। विचार दर्शन में कब परिवर्तित होता है? वास्तविक अर्थ में दर्शन की क्या परिभाषा होनी चाहिए? कभी-कभी ये बहुत ही मुश्किल होता है कि हम जिस विषय में बात कर रहे हैं, उसे उसी रूप में परिभाषित करना। जब हम किसी चीज को व्यवस्थित रूप से क्रमशः पढ़ते हैं, उद्देश्य के साथ पढ़ते हैं, कार्य और कारण के बीच सम्बन्ध स्थापित कर पढ़ते हैं, तब वह अपने आप दर्शन के अन्तर्गत आ जाता है।[2]

सार रूप में यही कहा जा सकता है कि गणधरों के प्रश्नों के सिद्धान्त रूप धारण करने पर लोगों की जिज्ञासु वृत्ति ने किस रूप में उन विचारों को दार्शनिक रूप हस्तगत कराया तथा इनका अन्य भारतीय दर्शनों पर जो प्रभाव पड़ा, वह अत्यधिक महत्त्वपूर्ण है। जैसे जिनदभद्रगणी क्षमाश्रमण (6ठी-7वीं ई. शताब्दी) ने विशेषावश्यकभाष्य लिखकर जैनागमों के मन्तव्यों को तर्क की कसौटी पर कसा है और इस काल के तार्किकों की जिज्ञासा को शांत किया। यह कुछ ऐसा ही था, जैसा कि वेद वाक्यों के तात्पर्य के अनुसंधान के लिए मीमांसा-दर्शन की रचना हुई।

भगवान् महावीर के ग्यारह गणधरों के प्रश्नों को प्रस्तुत शोध के मतवादों से सम्बद्ध किया जा सकता है। प्रश्न और मतवादों का सम्बन्ध इस प्रकार ज्ञातव्य है– प्रथम गणधर इन्द्रभूति की शंका जीव के अस्तित्व के संबंध में थी

---

1. दलसुख मालवणिया, आगम युग का जैनदर्शन, पृ. 207 से आगे (*ff.*).

2. ...........So what is philosophy in the real sense of the term? When does a statement turn into a philosophy? Sometimes it is difficult to define exactly what we talk about. When we study certain things systematically with an objective behind it, giving it a causal relationship between the subject and the effect, then it automatically comes under the purview of philosophy.
S.R. Banerjee, *Understanding Jain Religion in a Historical Perspective*, Jain Journal, Vol. XXXVIII, No. 3 Jan., 2004, Calcutta, p. 68.

कि जीव है अथवा नहीं। इन्द्रभूति द्वारा व्यक्त जिज्ञासा पंचभूतवाद तथा चारभूतवादी चार्वाक से सम्बद्ध है। ये दोनों मतवाद आत्मा का सर्वथा अभाव नहीं मानते बल्कि पृथ्वी, पानी, अग्नि आदि पांच अथवा चार भूत के अतिरिक्त कोई स्वतन्त्र आत्मतत्त्व नहीं मानते। वस्तुतः आत्मा के अस्तित्व को सभी भारतीय दर्शनों ने स्वीकार किया तथा वह हर युग में सभी को मान्य था। इस बात को स्पष्ट करते हुए न्यायवार्तिककार उद्योतकर ने कहा कि वस्तुतः आत्मा के अस्तित्व के विषय में दार्शनिकों में सामान्यतः विवाद ही नहीं है, यदि विवाद है तो आत्मा के विशेष स्वरूप से है। अर्थात् कोई शरीर को आत्मा मानता है, कोई बुद्धि को, कोई इन्द्रिय को और कोई संघात को आत्मा समझता है। कुछ इनसे भी अलग आत्मा का अस्तित्व स्वीकार करते हैं।[1]

अग्निभूति की शंका (जिज्ञासा) कर्म विषयक थी। पंचमतवादों में पंचभूतवादी कर्म का अस्तित्व स्वीकार नहीं करते तथा नियतिवादी भी कर्म अर्थात् बल, वीर्य, पराक्रम आदि को निरर्थक मानते हैं। अतः अग्निभूति द्वारा पूछा गया प्रश्न मूलतः इन दोनों वादों से सम्बन्धित हैं।

वायुभूति द्वारा पूछा गया प्रश्न शरीर ही जीव है अथवा अन्य तज्जीव-तच्छरीरवाद से सम्बद्ध है। श्रीव्यक्त की जिज्ञासा भूत (चार अथवा पांच) है या नहीं यह शंकाएं बौद्ध क्षणिकवाद से सम्बन्धित है।

सुधर्मा द्वारा पूछा गया प्रश्न इस भव में जीव जैसा है, परभव में भी वैसा ही होता है या नहीं? शोध में निर्धारित मुख्य मतवादों से तो सम्बद्ध तो नहीं है किन्तु मंखली गोशाल के पोट्ट-परिहारवाद के जरूर समान लगता है।

मंडित, मौर्यपुत्र, अकम्पित, अचलभ्राता, मेतार्य और प्रभास की जिज्ञासाएँ बंध मोक्ष, देव अथवा नारक है या नहीं, पुण्य, पाप व परलोक तथा निर्वाण के अस्तित्व—ये सारी जिज्ञासाएँ नियतिवाद से सम्बन्धित हैं क्योंकि नियतिवादी इन सभी का अस्तित्व तो मानते हैं किन्तु नियति के अधीन। साथ ही पंचभूतवाद या तज्जीव-तच्छरीरवाद वहां पर भी पुण्य-पाप, बंध-मोक्ष, परलोक, देव-नारक के अस्तित्व विषयक चर्चा है। अतएव ये शंकाएँ भी पंचभूतवाद से संबंधित हैं।

---

[1] न्यायवार्तिक, पृ. 366, (गणधरवाद, पृ. 75-76 पर उद्धृत)।

## द्वितीय अध्याय

# पंचभूतवाद

## 1. जैन आगमों में पंचभूतवाद

जैन आगम एवं जैन दार्शनिक ग्रन्थों में भौतिकवादी जीवन की व्याख्या, समालोचना भगवान् महावीर से लेकर आज तक 2500 वर्ष की दीर्घावधि तक होती रही है। जीव और चैतन्य की चर्चा के सम्बन्ध में सबसे प्राचीन विचार स्तर भूतचैतन्यवाद का है तथा उसको सर्वप्रथम स्थान भी दे सकते हैं। उपनिषदों, जैन आगमों एवं बौद्ध पिटकों में इसका निर्देश पूर्व पक्ष के रूप में हुआ है।

जैन लोग नास्तिक दर्शन से भलीभांति परिचित थे, जो कि आत्म अस्तित्व को स्वीकार नहीं करते थे। सूत्रकृतांग में एक ऐसा सन्दर्भ मिलता है, जिसमें ऐसे व्यक्ति जो निर्ग्रन्थ के सिद्धान्तों (ग्रन्थ) का परित्याग कर व्रत-अव्रत के अन्तर को न जानते हुए गर्वित होते और कामभोगों में आसक्त रहने वाले थे (सूत्रकृतांग, I.1.1.6 [185]), जो पांच स्थूल तत्त्व (पृथ्वी, पानी, अग्नि, वायु और आकाश) में विश्वास करते हैं, उन मतवादियों के प्रामाणिक सन्दर्भ प्राप्त होते हैं।

सूत्रकृतांग में पंचभूत (पृथ्वी, पानी, अग्नि, वायु और आकाश) सिद्धान्त का प्रतिपादन हुआ है। वहां किन्हीं मतवादियों ने यह निरूपित किया है कि इस जगत् में पृथ्वी, पानी, अग्नि, वायु और आकाश पाँच महाभूत हैं। इनके संयोग से एक आत्मा उत्पन्न होती है, तथा इन पांच भूतों के विनाश होने पर आत्मा का भी विनाश हो जाता है (सूत्रकृतांग, I.1.1.7-8 [186])। वहाँ इस मत के प्रतिपादक का नामोल्लेख नहीं मिलता, किन्तु इसी ग्रन्थ के द्वितीय श्रुतस्कन्ध में इसे द्वितीय पुरुष के रूप में परिगणित कर पंचमहाभौतिक नाम दिया गया (सूत्रकृतांग, II.1.23 [187])। इन्हें महाभूत क्यों कहा गया है? कारण यही कि ये पांचभूत सर्वलोकव्यापी हैं, अतः ये महाभूत हैं (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 18 [188])। ऐसा शीलांक (9 ई. शताब्दी) का अभिमत है।

जिनदासगणी (7वीं ई. शताब्दी) के अनुसार शरीर में जो कठोर भाग है वह पृथ्वीभूत, द्रवभाग है वह अपभूत है, उष्ण स्वभाव या शरीराग्नि वह तैजस्भूत, चल स्वभाव या उच्छ्वास-निश्वास वह वायुभूत है और जो शुषिर स्थान वह आकाशभूत है (सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 23-24 [189])।

सूत्रकृतांग में आगत पंचमहाभौतिक नाम चूर्णिकार जिनदासगणी द्वारा भी मान्य है (सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 23 [190]) तथा वृत्तिकार शीलांक ने इस मत को बार्हस्पत्य लोकायतिक भूतवाद नाम दिया है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 10 [191])। किन्तु सूत्रकृतांग के द्वितीय श्रुतस्कन्ध के पुण्डरीक अध्ययन में पंचभूत की व्याख्या करते समय शीलांक ने लोकायतिक मत के साथ सांख्यमत को भी पंचभूत के अन्तर्गत माना है, जिसे अभ्युपगम के द्वारा सिद्धान्त ग्रहण के रूप में पांच भूत मान्य हैं, वह पंचभूत है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 3 [192])। सांख्यमत वाले सर्वत्र आत्म अकर्तृत्व को मानते हैं और प्रकृति का सर्वत्र कर्तृत्व मानता है, और लोकायत भी नास्तिक़भूतों के अतिरिक्त कुछ नहीं है, ऐसा मानता है। इस आधार पर शीलांक पंचभूत के अन्तर्गत लोकायत एवं सांख्य दोनों को स्वीकार करता है। साथ ही लोकायतिकों के लिए चार्वाक शब्द का भी प्रयोग करता है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 188 [193])। यद्यपि शीलांक ने पंचमहाभौतिकवाद को लोकयतिक भूतवाद तथा सांख्यमत में गिना है। तथापि वे इस सन्दर्भ में एक प्रश्न उठाते हैं कि सांख्य, वैशेषिक आदि भी पंचमहाभूतों का सद्भाव मानते हैं फिर भी पंचमहाभूतों के कथन को लोकायतिक मत की अपेक्षा से ही क्यों मानना चाहिए? इस प्रश्न का वे स्वयं समाधान देते हैं कि सांख्य प्रधान से महान्, महान् से अहंकार और अहंकार से षोडश पदार्थों की उत्पत्ति को मानता है। वैशेषिक काल, दिग्, आत्मा आदि तथा अन्य वस्तु समूह को भी मानता है। परन्तु लोकायतिक (चार्वाक) पांचभूतों के अतिरिक्त किसी आत्मा आदि तत्त्व का अस्तित्व नहीं मानते। अतः प्रस्तुत वाद को लोकायतिक मत कहा गया है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 10 [194])।

यहां विशेष विचारणीय है कि शीलांक पंचभूतवाद को चार्वाक और लोकायत के साथ सांख्य से भी मेल बिठाते हैं। जहाँ चार्वाक मुक्ति या निर्वाण को अस्वीकार करते हैं, वहीं सांख्य की मान्यता ऐसी नहीं है। वे दुःख मुक्तिं

के सन्दर्भ में चिन्तन करते हैं (सांख्यकारिका, 1 [195])। सांख्य दर्शन में प्रकृति और पुरुष के अलावा अन्य तेईस कुल पच्चीस तत्त्वों का विधान मिलता है। सांख्य सिद्धान्त पक्ष है योग आचार पक्ष है। ये दोनों पूरे दर्शन के मिश्रित रूप हैं। जो मुक्ति मोक्ष की मान्यता को स्वीकार करते हैं। ऐसी स्थिति में पंचभूत के सन्दर्भ में सांख्य को चार्वाक के साथ गिनना युक्तिसंगत नहीं लगता। संभव है कि उस समय सांख्य दर्शन मानने वाले पंचभूतों को ज्यादा महत्त्व देते होंगे।

## 2. पंचभूतवाद एवं चारभूतवाद

जैन आगमों में सर्वप्रथम आचारांग में पंचभूत सिद्धान्त की मान्यताओं के विरुद्ध आत्मवाद, लोकवाद, कर्मवाद और क्रियावाद—इन चार बातों की स्थापना की गई है। वहाँ पुनर्जन्म सिद्धान्त की स्थापना करते हुए सूत्रकार कहते हैं कि कुछ लोगों को यह ज्ञात नहीं होता मेरी आत्मा पुनर्जन्म लेने वाली है, अथवा मेरी आत्मा पुनर्जन्म नहीं लेने वाली है, मैं कौन था? मैं यहाँ से च्युत होकर अगले जन्म में क्या होऊंगा?

कोई मनुष्य 1. स्व-स्मृति से, 2. पर-आप्त के निरूपण से अथवा विशिष्ट ज्ञानी के पास सुनकर यह जान लेता है, जैसे—मैं पूर्व दिशा से आया हूं, या पश्चिम, उत्तर व दक्षिण दिशा से आया हूं, अथवा मैं अधो दिशा से आया हूं, या फिर अन्य दिशा व अनुदिशा से।

इसी प्रकार कुछ मनुष्यों को यह ज्ञात होता है—मेरी आत्मा पुनर्जन्मधर्मा है। जो इन दिशाओं और अनुदिशाओं में अनुसंचरण करती है, जो सब दिशाओं और अनुदिशाओं से आकर अनुसंचरण करती है, वह मैं हूं। जो अनुसंचरण को जान लेता है वही आत्मवादी, लोकवादी, कर्मवादी और क्रियावादी है (आचारांगसूत्र, I.1.1.2-5 [196])।

सूत्रकृतांग के द्वितीय श्रुतस्कन्ध में पंचभूतवाद सिद्धान्त को द्वितीय पुरुष के रूप में परिगणित कर कहा गया है कि इस जगत् में पंचमहाभूत है। हमारे मतानुसार जिनसे हमारी क्रिया-अक्रिया, सुकृत-दुष्कृत, कल्याण-पाप, साधु-असाधु, सिद्धि-असिद्धि, नरक-स्वर्ग तथा अन्ततः तृणमात्र कार्य भी इन्हीं

पंचमहाभूतों से निष्पन्न होता है। उस भूत समवाय को पृथक्-पृथक् नाम से जानना चाहिए; यथा—पृथ्वी पहला महाभूत है, जल दूसरा महाभूत है, तेज तीसरा महाभूत है, वायु चौथा महाभूत है, आकाश पांचवां महाभूत। ये पंचमहाभूत अनिर्मित, अनिर्मापित, अकृत, अकृत्रिम, अकृतक, अनादि-अनिधन (अनन्त), अवन्ध्य (सकल), अपुरोहित (दूसरे द्वारा अप्रवर्तित), स्वतन्त्र और शाश्वत हैं (सूत्रकृतांग, II.1.25-26 [197])।

उत्तराध्ययन में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि जो कोई कामभोगों में आसक्त होता है, उसकी गति मिथ्या भाषण की ओर हो जाती है। वह कहता है—परलोक तो मैंने देखा नहीं, यह रति(आनन्द) तो चक्षु दृष्ट है—आंखों के सामने है। ये कामभोग हाथ में आए हुए हैं। भविष्य में होने वाले संदिग्ध हैं। कौन जानता है परलोक है या नहीं? मैं लोक समुदाय के साथ रहूंगा—जन श्रद्धा के साथ होकर रहूँगा (उत्तराध्ययन, 5.5-7 [198])। यहाँ इस सिद्धान्त को जन श्रद्धा (जन सद्धि) कहा गया तथा पुनर्जन्म के निषेध की अवधारणा का उल्लेख कर उसका खण्डन किया गया है।

इस प्रकार देखते हैं कि आगम एवं उसके व्याख्या ग्रन्थों में सर्वत्र पांच भूतों का उल्लेख हुआ है।

दीघनिकाय में सर्वप्रथम आत्मा के सन्दर्भ में चार भूतों का उल्लेख हुआ है—यह आत्मा मूर्त है, चातुर्महाभूतिक है—पृथ्वी, जल, अग्नि तथा वायु—इन चार महाभूतों से निष्पन्न है, माता-पिता के संयोग से उत्पन्न होती है। शरीर का उच्छेद होने पर विनाश हो जाता है। मृत्यु के पश्चात् कुछ नहीं बचता.... इस प्रकार कई एक पुरुष सत्त्व—आत्मा के उच्छेद, विनाश और विभव लोप का प्रज्ञापन—प्रतिपादन करते हैं (दीघनिकाय ब्रह्मजालसुत्त, पृ. 30 [199])।

बौद्ध परम्परा में बुद्ध के समकालीन छः तीर्थंकरों में पकुध कच्चायन एक हैं। आचार्य महाप्रज्ञ के मत में पंचभूतवाद पकुध कच्चायन के दार्शनिक पक्ष की एक शाखा है।[1]

---

[1] सूयगडो, I.1.15-16 का टिप्पण, पृ. 35.

दीघनिकाय में पकुध कच्चायन के सात काय के सिद्धान्त का उल्लेख मिलता है। ये सात काय (पदार्थ) अकृत, अकृतविध, अनिर्मित, वन्ध्य, कूटस्थ तथा खंभे के समान अचल हैं। वे हिलते नहीं, बदलते नहीं, आपस में कष्टदायक नहीं होते और एक-दूसरे को सुख-दुःख देने में असमर्थ हैं। पृथ्वी, अप, तेज, वायु, सुख, दुःख तथा जीव—ये ही सात पदार्थ हैं। इनमें मारने वाला, मरने वाला, सुनने वाला, कहने वाला, जानने वाला, जनाने वाला कोई नहीं। ऐसी स्थिति में अगर कोई तीक्ष्ण शस्त्र से किसी का शिर भी काट ले तो भी वह किसी को प्राणों से विहीन नहीं करता। क्योंकि वह शस्त्र इन सात पदार्थों के अवकाश (रिक्त स्थान) में गिरता है (दीघनिकाय-सीलक्खन्धवग्गपालि, I.2.174 [200])।

पंचमहाभूत और सातकाय—ये दोनों भिन्न पक्ष हैं। इस भेद का कारण पकुध कच्चायन की दो विचार-शाखाएँ हो सकती हैं। इस प्रकार पकुध कच्चायन ने चार भूतों के साथ आकाश का भी अस्तित्व स्वीकार किया है।

यहां अकृत, अनिर्मित एवं अवन्ध्य शब्द पंचभूत एवं सात काय—दोनों सिद्धान्तों में प्रयुक्त हुए हैं।

आत्मषष्ठवाद पकुध कच्चायन के दार्शनिक पक्ष की दूसरी शाखा है। आचार्य महाप्रज्ञ[1] ने इस मत की संभावना की है कि पकुध कच्चायन के कुछ अनुयायी केवल पंच महाभूतवादी थे। वे आत्मा को स्वीकार नहीं करते थे। उसके कुछ अनुयायी पांच भूतों के साथ-साथ आत्मा को भी स्वीकार करते थे। वह स्वयं आत्मा को स्वीकार करता था।

इस धारणा के अनुसार आत्मा नित्य एवं कूटस्थ तो है ही साथ ही सूक्ष्म और अछेद्य भी है। पकुध कच्चायन के इस सिद्धान्त के तत्त्व उपनिषदों तथा गीता में भी प्राप्त होते हैं। उपनिषदों में आत्मा को जौ, सरसों, चावल के दाने से सूक्ष्म माना गया है (I. छान्दोग्योपनिषद्, 3.14.3, II. बृहदारण्यकोपनिषद्, 5.6.1, III. कठोपनिषद्, 2.8 [201])। तथा गीता में उसे अछेद्य एवं अवध्य कहा गया है (गीता, 2.23-24 [202])।

---

[1] सूयगडो, I.1.15-16 का टिप्पण, पृ. 35.

बी.एम. बरूआ, कात्यायन (कच्चायन) की पश्चिमी विचारक एम्पेडोकल्स (Empedocles) से तुलना करते हुए कात्यायन को भारत का ऐम्पेडोकल्स की संज्ञा देते हैं। इन दोनों में वे बहुत साम्यता दिखाते हैं।[1] अन्तर केवल एक बिन्दु पर ही दिखाते कि एम्पेडोकल्स के मामले ये ज्ञात नहीं कि उसने अस्तित्व की योजना में आत्मा के विचार के लिए कोई स्थान छोड़ा हो। कात्यायन के मामले में यह निश्चय है कि उसने विचार किया।[2]

इस प्रकार 7वीं ई. शताब्दी के बाद के जैन दार्शनिक साहित्य में सर्वत्र चार भूतों का उल्लेख आया है, जिन्हें चार्वाक दर्शन से अभिहित किया गया है, जो नास्तिक भौतिकवादी भी कहे जाते हैं।

तत्त्वोपप्लवसिंह (725 ई. सन्)[3] चार्वाक परम्परा का एकमात्र उपलब्ध मूल ग्रन्थ है, जिसके लेखक जयराशि भट्ट हैं। चार्वाक सिद्धान्त में पृथ्वी आदि चार भूतों का तथा प्रत्यक्ष प्रमाण का प्रमुख स्थान है पर जयराशि इन दोनों ही सिद्धान्त को नहीं मानता है तब भी वह स्वयं को चार्वाक मतानुयायी मानता है। इस बात की पुष्टि में वह बृहस्पति के मन्तव्य के साथ अपने मन्तव्य की असंगति का तर्कपूर्ण समाधान देते हैं। वे कहते हैं कि बृहस्पति जब चार तत्त्वों का प्रतिपादन करता है, तब तुम (जयराशि) तत्त्वमात्र का खण्डन कैसे करते हो? अर्थात् बृहस्पति परम्परा के अनुयायी के रूप में कम से कम चार तत्त्व तो तुम्हें अवश्य मानने चाहिए। इस प्रश्न के उत्तर में जयराशि अपने को बृहस्पति का अनुयायी बताते हुए अपने को बृहस्पति से एक कदम आगे बढ़ने वाला भी

---

1. For the Similar Ideas, see, B.M. Barua, *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, Calcutta, [1st edn., 1921], Reprint by Motilal Banarasidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 3rd edn., 1998, pp. 284-285.

2. ........The only point of difference between the two thinkers of two distant countries is the case of Empedocles it is unknown whether he left any room for the conception of soul in his scheme of existence, whereas in the case of Kātyāyana it is positive that he did, Barua, *Ibid*, p. 285.

3. उक्त तिथि जानने के लिए देखिए, तत्त्वोपप्लवसिंह, चार्वाक दर्शन का अपूर्वग्रन्थ (शोध लेख), दलसुख मालवणिया (सं.), दर्शन और चिन्तन (पण्डित सुखलालजी के शोध लेखों का संग्रह), पण्डित सुखलालजी सन्मान समिति, अहमदाबाद, 1957, पृ. 85-86.

बतलाते हैं। वह कहता है कि बृहस्पति जो अपने सूत्र में चार तत्त्वों को गिनाता है, वे इसलिए नहीं कि वह स्वयं उन तत्त्वों को मानता है। सूत्र में चार तत्त्वों को गिनाने/तत्त्वों की व्याख्या करने की प्रतिज्ञा करने से बृहस्पति का आशय केवल लोकप्रसिद्ध तत्त्वों का निर्देश करना मात्र है। ऐसा करके बृहस्पति यह सूचित करता है कि साधारण लोक में प्रसिद्ध माने जाने वाले पृथ्वी आदि चार तत्त्व भी जब सिद्ध हो नहीं सकते, तो फिर अप्रसिद्ध और अतीन्द्रिय आत्मा आदि तत्त्वों की तो बात ही क्या? (तत्त्वोपप्लवसिंह, 10, पृ. 1, गायकवाड़ ऑरियण्टल सिरीज, बड़ौदा [203])। जयराशि के उक्त तथ्य के आलोक में यह कहा जा सकता है कि पृथ्वी आदि चार भूत ये लोक प्रसिद्ध तत्त्व थे, किन्तु जरूरी नहीं कि वे चार्वाक के प्रमुख सिद्धान्त सूत्र हों।

हरिभद्रसूरि (705-775 ई. सन्) ने षड्दर्शनसमुच्चय में भी उक्त चार भूतों का उल्लेख किया है किन्तु आकाश का उल्लेख नहीं किया (षड्दर्शनसमुच्चय, 83 [204])। जबकि हेमचन्द्राचार्य ने बृहस्पति और नास्तिक अथवा चार्वाक और लोकायत में अन्तर करते हैं।[1] सर्वदर्शन संग्रह के भाष्यकार भी चार भूतों का ही उल्लेख करते हैं (सर्वदर्शनसंग्रह, 1.1 का भाष्य [205])।

इन उक्त उल्लेखों के आधार पर यह कहा जा सकता है कि किसी समय चैतन्य या जीव को मात्र भूतों का परिणाम या कार्य मानकर उसके आधार पर जीवन व्यवहार चलाने वालों का प्राबल्य था। शायद उस समय के लोगों में इस विचार की गहरी छाप थी। इसी से आगे जाकर इस मत को 'लोकायत' कहकर एक तरह से इसकी निंदा की गई।

कहा जाता है कि बृहस्पति ने जिस स्वकीय दर्शन का उपदेश चार्वाक को दिया, इन्होंने उसका प्रचार मानव समाज में बलपूर्वक किया, जिसका यह फल हुआ कि इनके द्वारा प्रचारित वह बार्हस्पत्य दर्शन लोकायत हो गया। इसलिए वह लोकायत भी कहलाने लगा।[2] मैक्समूलर भी इसे चार्वाक ऋषि द्वारा प्रणीत

---

[1] Hemakandra distinguishes between Bârhaspatya or Nâstika, and Kârvâka or Lokâyatika, Maxmüller, *Six Systems of Indian Philosophy*, [London, 1989], Chowkhambha Sanskrit Series, Varanasi, IV edn., 1971, p. 99.

[2] आचार्य आनन्द झा, चार्वाक दर्शन, उत्तरप्रदेश हिन्दी संस्थान प्रभाग, लखनऊ, 1983, पृ. 8.

बताते हैं, जिसको सर्वप्रथम बृहस्पति ने अपने सिद्धान्त बताए, जिसका नाम चर्व से जुड़ा है। यह बुद्ध का पर्यायवाची भी माना गया है।[1] किन्तु सुरेन्द्रनाथ दासगुप्ता के मत में यह कहना कठिन है कि चार्वाक किसी जीवित व्यक्ति का नाम था या नहीं। महाभारत में सर्वप्रथम इस नाम का उल्लेख मिलता है, जहाँ चार्वाक को त्रिदंडी साधु ब्राह्मण के वेश में राक्षस कहा गया है, किन्तु उनके सिद्धान्तों के विषय में कुछ भी उल्लेख नहीं हैं।[2]

भारत में चार्वाक और पश्चिम में थेलिस, एनाक्सिमॉडर, एनाक्सिमीनेस आदि एक-जड़वादी तथा डेमोक्रेट्स आदि अनेक जड़वादी इस मान्यता को मानने वाले थे।[3]

## पंचभूतों से चैतन्य की उत्पत्ति एवं विनाश

पंचभूतों से चेतना की उत्पत्ति कैसे होती है? इसका जैन आगम समाधान नहीं देता। व्याख्या साहित्य में इसके सम्बन्ध में अवश्य ही प्रमाण उपलब्ध होते हैं। सूत्रकृतांगवृत्ति में पंचभूतवादियों के अनुसार सर्वजन प्रत्यक्ष इन पंचमहाभूत के अस्तित्व से कोई इन्कार नहीं कर सकता, न ही इनका खण्डन कर सकता है। ये पंचमहाभूत प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा जाने जा सकते हैं, इसलिए इन्हें कोई असत्य नहीं कह सकता है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 10 [206])। पंचभूतों के अतिरिक्त आत्मा का इन्द्रियों द्वारा साक्षात् ग्रहण नहीं होता। पंचभूतों के समवाय में उनके मिलने पर जो चैतन्य प्राप्त होता है, अनुभूत होता है, वह देह के रूप में परिणत उन भूतों से ही अभिव्यक्त होता है। जैसे जिन पदार्थों के मिलने से मदिरा बनती है, वे पदार्थ जब मिल जाते हैं, तब उनमें

---

[1] Kârvâka is given as the name of Râkṣkasas and he is treated as a historical individual to whom Bṛhaṣpati or Vakaspati delievered his doctrine....... Kârvâka is clearly connected with that of Kârva, and this is given as a synonym of Buddha. Maxmüller, *Six Systems of Indian Philosophy*, p. 99.

[2] S.N.Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, Vol.III, p. 532.

[3] This type of materialistic theory or epiphenonomical theory of consciousness and also the materialistic theory of reality could be found in the Cārvāka philosophers in India and in the Greek philosophers like Thales, Aneximander and Aneximanes. They were monistic materialists Domocratus was a pluraistic materialist, T.G. Kalghatgi, *A Source Book in Jain Philosophy*, Taraka Guru Granthalaya, Udaipur, 1983, p. 75.

सहज ही मादकता उत्पन्न होती है। उसी प्रकार चैतन्य पांचभूतों से पृथक् कोई तत्व नहीं है, क्योंकि वह घट आदि के जो कार्य हैं, पंचमहाभूत उसके कारण हैं। इस प्रकार पंचभूतों के अतिरिक्त भिन्न आत्मा का अस्तित्व न होने के कारण चैतन्य या चेतना शक्ति की अभिव्यक्ति का आधार पांचभूतों पर ही टिका है। जैसे जल से बुलबुलों की अभिव्यक्ति होती है वैसे ही आत्मा की अभिव्यक्ति पंचभूतों से होती है (I.सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 12, II. षड्दर्शनसमुच्चय, 84 [207])। इस प्रकार चैतन्य शक्ति पंचभूतों से भिन्न नहीं है।

भूतों का विनाश होने पर आत्मा का भी विनाश हो जाता है। इसमें कितने भूतों का विनाश होने पर प्राणी अथवा जीव की मृत्यु होती है। ऐसा भी आगम में कोई उल्लेख नहीं मिलता। किन्तु चूर्णिकार तथा वृत्तिकार इसके बारे में स्पष्टीकरण देते हैं। जिनदासगणि के अनुसार पांच भूतों से निर्मित इस शरीर में किसी एक भूत की कमी होने पर पृथ्वीभूत पृथ्वी में, अपभूत अप में, वायुभूत वायु में, तैजस्भूत तैजस में और आकाशभूत आकाश में मिल जाता है (सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 24 [208])। शीलांक इस बात को थोड़े अलग तरीके से कहते हैं कि देहरूप में परिणत पांच महाभूतों में चेतनाशक्ति अभिव्यक्त होती है। वैसा होने के बाद जब उन पंचभूतों में से किसी एक भूत का नाश हो जाता है। वायु या अग्नि अथवा दोनों जब विछिन्न हो जाते हैं तब उदाहरणार्थ देवदत्त नामक व्यक्ति का नाश हो गया, वह मर गया, ऐसा व्यवहार होता है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 11 [209])।

## 3. तज्जीव-तच्छरीरवाद

महावीर के समकालीन आत्मवादों में एक प्रमुख आत्मवाद अजितकेशकम्बल का अनित्य आत्मवाद था। अजितकेशकम्बल 600 ई.पू. के भारतीय भौतिकवाद का ऐतिहासिक संस्थापक माना जाता है। वह केशकम्बलिन के नाम से जाना जाता था, क्योंकि वह मनुष्य के केश का बना कम्बल पहनता था, जो गर्मी में गर्म रहते थे और सर्दी में ठण्डे रहते थे और जो इस प्रकार दुःख का स्रोत था (अंगुत्तरनिकाय, योधाजीववग्ग, 138, पृ. 322 [210])। सूत्रकृतांग में कुछ मतवादियों के अनुसार प्रत्येक शरीर में पृथक् पृथक् अखंड आत्मा है, इसलिए कुछ अज्ञानी हैं और कुछ पंडित। जो शरीर है, वे ही आत्माएँ हैं और वे आत्माएँ

परलोक में नहीं जातीं, न ही उनका पुनर्जन्म होता है। न पुण्य है, न पाप है और इस लोक से परे कोई दूसरा लोक भी नहीं है। शरीर का विनाश होने पर आत्मा का भी विनाश हो जाता है (सूत्रकृतांग, I.1.11-12 [211])। सूत्रकृतांग के दूसरे श्रुतस्कन्ध में इस प्रकार के आत्मवाद का विस्तार से वर्णन मिलता है। वहां जीव और शरीर का सम्बन्ध कुछ इस प्रकार बताया गया है—पैर के तलवे से ऊपर, सिर के केशाग्र से नीचे और तिरछे चमड़ी तक जीव है—शरीर ही जीव है। यही पूर्ण आत्म-पर्याय है। यह जीता है तब तक प्राणी जीता है, यह मरता है तब प्राणी मर जाता है। शरीर रहता है तब तक जीव रहता है। उसके विनष्ट होने पर जीव नहीं रहता। शरीर पर्यन्त ही जीवन होता है। जब तक शरीर होता है तब तक जीवन होता है। शरीर के विकृत हो जाने पर दूसरे उसे जलाने के लिए ले जाते हैं। आग में जला देने पर हड्डियां कबूतर के रंग की हो जाती है। आसंदी (अरथी) को पांचवी बना, उसे उठाने वाले चारों पुरुष गांव में लौट आते हैं। इस प्रकार शरीर से भिन्न जीव का अस्तित्व नहीं है तथा शरीर से भिन्न उसका संवेदन नहीं होता।

शरीर से भिन्न जीव का अस्तित्व नहीं है इस बात को वे आगे अनेक दृष्टान्तों से समझाते हैं—जिनके मत में यह सु-आख्यात है—जीव अन्य है और शरीर अन्य है। वह इसलिए सु-आख्यात नहीं है कि वे इस प्रकार नहीं जानते कि यह आत्मा दीर्घ है या ह्रस्व, वलयाकार है या गोल, त्रिकोण है या चतुष्कोण, लम्बा है या षट्कोण, कृष्ण है या नील, लाल है या पीला या शुक्ल, सुगंधित है या दुर्गंधित, तिखा है या कड़ुआ, कषैला है या खट्टा या मधुर, कर्कश है या कोमल, भारी है या हल्का, शीत है या उष्ण, चिकना है या रूखा (आत्मा का किसी भी रूप में ग्रहण नहीं होता)। इस प्रकार शरीर से भिन्न जीव का अस्तित्व नहीं है, शरीर से भिन्न उसका संवेदन नहीं होता।

जिनके मत में यह सुआख्यात है—जीव अन्य है और शरीर अन्य है, वह इसलिए सुआख्यात नहीं है कि उन्हें वह इस प्रकार उपलब्ध नहीं होता—जैसे कोई पुरुष म्यान से तलवार को निकाल कर दिखलाए—आयुष्मन्! यह तलवार है, यह म्यान। जैसे कोई पुरुष मूंज से शलाका को निकाल कर दिखलाए—यह मूंज है, यह शलाका। जैसे कोई पुरुष मांस से हड्डी को निकाल कर दिखलाए—यह मांस है, यह हड्डी। जैसे कोई पुरुष हथेली में लेकर आंवले को

लेकर दिखलाए—यह हथेली है, यह आंवला। जैसे कोई पुरुष दही से नवनीत को निकालकर दिखलाए—यह नवनीत है, यह दही। जैसे कोई पुरुष तिलों से तैल को निकालकर दिखलाए—यह तैल है, यह खली। जैसे कोई पुरुष ईख से रस को निकालकर दिखलाए—यह ईख का रस है, यह छाल। पर ऐसा कोई पुरुष नहीं है, जो आत्मा को शरीर से निकालकर दिखलाए—यह आत्मा है, यह शरीर है, और जैसे कोई पुरुष अरणी से आग निकालकर दिखाएं कि यह अरणी है, यह आग। पर ऐसा कोई पुरुष नहीं है, जो आत्मा को शरीर से निकाल कर दिखलाए—आयुष्मन्! यह आत्मा है, यह शरीर है। इस प्रकार शरीर से भिन्न जीव का अस्तित्व नहीं है, शरीर से भिन्न उसका संवेदन नहीं होता (सूत्रकृतांग, II.1.15-17 [212])। इस मत का प्रतिपादन करते हैं। इस मत को यहां तज्जीव-तच्छरीरवादी कहा गया है (सूत्रकृतांग, II.1.22 [213])।

भद्रबाहु द्वितीय ने तथा शीलांक ने इस मत को तज्जीव-तच्छरीरवादी कहा है (I. सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, पृ.27 II. सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 14 [214])। साथ ही शीलांक ने इसको स्वभाववादी[1] भी कहा है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 14 [216])।

तज्जीव-तच्छरीरवाद का अर्थ है—यह जीव है और वही शरीर है जो यह बतलाता है। शरीरमात्र ही जीव है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 14 [217])।

जैन आगमों में उपर्युक्त जो विचार हैं, उसके पुरस्कर्ता तीर्थंकर का उल्लेख नहीं मिलता, किन्तु बौद्ध साहित्य में उसके तीर्थंकर का भी उल्लेख प्राप्त है। दीघनिकाय में उपलब्ध दार्शनिक विचारों की, उक्त विचारों से तुलना करने पर यह अनुमान लगाया जा सकता है कि ये अजितकेशकम्बल के ही दार्शनिक विचार हैं। दीघनिकाय में अजितकेशकम्बल के दार्शनिक विचार इस प्रकार प्रतिपादित हुए हैं—यहाँ न कोई दान है, न यज्ञ है, न हवन, सुकृत और

---

[1] स्वभाववाद का अर्थ है—जगत् की विचित्रता में पुण्य-पाप की कोई भूमिका नहीं होती, किन्तु स्वभाव से ही जगत् में विचित्रता दिखाई देती है। जैसे किसी पत्थर से देवमूर्ति बनाई जाती है और वह मूर्ति कुंकुम, अगर, चन्दन, धूप-दीप आदि विलेपनों को भोगती है वहीं दूसरे पत्थर के टुकड़े पर पैर धोना आदि कार्य किया जाता है। इनमें दोनों पत्थरों के टुकड़ों का पुण्य-पाप नहीं जुड़ा है, जिससे उक्त कार्य हो रहे हैं, अपितु स्वभाव से जगत् में ऐसी विचित्रताएं घटित होती हैं—कांटे का तीखापन, मयूर और मूर्गे के रंगों की विचित्रता सब स्वभाव के कारण से हैं (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 14 [215])।

दुष्कृत कर्मों का फल-विपाक भी नहीं है। न यह लोक है और न परलोक। न माता है और न पिता। औपपातिक सत्व (देव) भी नहीं है। लोक में सत्य तक पहुँचे हुए तथा सम्यक् प्रतिपन्न श्रमण-ब्राह्मण नहीं है, जो इस लोक और परलोक को स्वयं जानकर, साक्षात कर बतला सके। प्राणी चार महाभूतों से बना है। जब वह मरता है, तब (शरीरगत) पृथ्वी तत्त्व पृथ्वीकाय में, पानी तत्त्व अप्काय में, अग्नि तत्त्व तैजसकाय में और वायु तत्त्व वायुकाय में मिल जाते हैं। इन्द्रियां आकाश में लीन हो जाती हैं। चार पुरुष मृत व्यक्ति को खाट पर ले जाते हैं। जलाने तक उसके चिह्न जान पड़ते हैं। दाहक्रिया तक उसकी निन्दा प्रशंसा सीमित है। फिर हड्डियां कपोत वर्ण वाली हो जाती हैं। आहुतियां राख मात्र रह जाती हैं। 'दान करो' यह मूर्खों का उपदेश है। जो आस्तिकवाद का कथन करते हैं, वह उनका कहना तुच्छ और झूठा विलाप है। मूर्ख हो या पंडित, शरीर का नाश होने पर सब विनष्ट हो जाते हैं। मरने के बाद कुछ नहीं रहता (तुलना, दीघनिकाय-सीलक्खन्धवग्गपालि, 1.2.171, पृ. 49 [218])।

दलसुख मालवणिया ने पंचभूत सिद्धान्त की तुलना अजितकेशकम्बल के मन्तव्य से की है।[1] जैसा कि दीघनिकाय में उल्लेख आता है कि पुरुष (आत्मा) चार महाभूतों से उत्पन्न है। पांचवां आकाश नामक भूत भी उन्हें स्वीकार्य है, और बाल और पण्डित शरीर के विनाश के साथ ही विनष्ट हो जाते हैं।

तीसरे गणधर वायुभूति को भी जीव और शरीर एक ही है अथवा भिन्न-भिन्न, इस विषय पर शंका थी। पृथ्वी, जल, तेज और वायु—इन चार भूतों से चेतना उत्पन्न होती है, ऐसा उनका मानना था। उदाहरणार्थ जिस प्रकार मद्य के प्रत्येक पृथक्-पृथक् अंग जैसे कि धातकी के फूल, गुड़, पानी इनमें किसी में भी मद-शक्ति दिखाई नहीं देती, फिर भी जब इन सबका समुदाय बन जाता है तब उनमें से मद-शक्ति की उत्पत्ति साक्षात् दिखाई देती है, उसी प्रकार यद्यपि पृथ्वी आदि किसी भी भूत में चैतन्य शक्ति दिखाई नहीं देती, तथापि जब उनका समुदाय होता है, तब चैतन्य का प्रादुर्भाव प्रत्यक्ष दृष्टिगोचर हो जाता है। यदि शरीर ही जीव हो और जीव शरीर से भिन्न न हो तो फिर व्यक्ति स्वर्ग कैसे जायेगा। कारण यह है कि शरीर यहीं जलकर राख हो जाता आदि अनेक वेद वाक्यों से यह सिद्ध किया जाता है कि जीव शरीर से भिन्न है

---

[1] दलसुख मालवणिया, जैनदर्शन का आदिकाल, पृ. 26.

(विशेषावश्यकभाष्य, 1649-50, 84 [219])। इस तथ्य से यह अनुमान लगाया जा सकता है कि महावीर युग में इस मत को मानने वाले लोगों का बहुत बड़ा समुदाय था। यहां भी इस मत को तज्जीव-तच्छरीरवाद ही नाम दिया गया है।

राजप्रश्नीय नामक द्वितीय उपांग में तज्जीव तच्छरीरवाद तथा उच्छेदवाद के पक्ष-प्रतिपक्ष दोनों सन्दर्भों की तार्किक व्याख्या मिलती है। राजप्रश्नीय के अनुसार राजा प्रदेशी जीव और शरीर को एक मानता था। उसने अनेक बार परीक्षण कर देखा। तस्करों और अपराधियों को सन्दूक में बंदकर या उनके शरीर के टुकड़े-टुकड़े कर जीव को देखने का प्रयत्न किया कि आत्मा कहीं दिख जाये, पर आत्मा स्वभाव अरूपी होने के कारण उसे दिखाई कैसे दे सकती थी? इस स्थिति में उसे अपना मत सही जान पड़ा कि जीव और शरीर अभिन्न है। वस्तुतः इसके पीछे उसका अपना अनुभव बोल रहा था। उसके सभी तर्कों का भगवान पार्श्वनाथ की परम्परा के केशीश्रमण ने विभिन्न रूपकों के माध्यम से जो निरसन किया, उससे राजा प्रदेशी को आत्मा और शरीर पृथक्-पृथक् स्वीकार करने पड़े। तज्जीव-तच्छरीरवाद के सन्दर्भ में राजप्रश्नीय का केशी-प्रदेशी आख्यान बहुत से विद्वानगण पूर्व में प्रस्तुत कर चुके हैं। तथापि तज्जीव-तच्छरीरवाद सन्दर्भ यहां विषय के अनुरूप होने तथा विषय के स्पष्टीकरण के लिए उपयुक्त जान पड़ने के कारण प्रस्तुत किया जा रहा है। वह आख्यान इस प्रकार है—

### केशी-प्रदेशी आख्यान

राजा प्रदेशी चित्त सारथी के साथ केशीकुमार से इस प्रकार पूछते हैं—आप श्रमण निर्ग्रन्थों को यह सिद्धान्त स्वीकृत है कि जीव अन्य है और शरीर अन्य है? अथवा शरीर और जीव दोनों एक नहीं है? राजा के प्रश्न के जवाब में केशी श्रमण कहते हैं—हमारा सिद्धान्त है कि जीव भिन्न है और शरीर भिन्न परन्तु जो जीव है वही शरीर है, ऐसी धारणा नहीं है। तब प्रदेशी राजा ने कहा—हे भगवन् यदि आपकी यह मान्यता नहीं है कि जो जीव है, वही शरीर है, तब केशीकुमार श्रमण! मेरे दादा अत्यन्त अधार्मिक थे। आपके कथनानुसार वे अवश्य ही नरक में उत्पन्न हुए होंगे। मैं अपने पितामह का अत्यन्त प्रिय था, अतः पितामह को आकर मुझसे यह कहना चाहिए कि हे पौत्र! मैं तुम्हारा पितामह था और इसी सेयंविया (श्वेताम्बिका) नगरी में अधार्मिक यावत्

प्रजाजनों से राजकर लेकर भी यथोचित रूप से उनका पालन-रक्षण नहीं करता था। इस कारण अतीव कलुषित पापकर्मों का संचय करके मैं नरक में उत्पन्न हुआ हूँ। किन्तु हे पौत्र! तुम्हें अधार्मिक नहीं होना, प्रजाजनों से कर लेकर उनके पालन-रक्षण में प्रमाद मत करना और न ही मलिन पाप कर्मों का उपार्जन करना।

इस तर्क का केशी श्रमण निम्न समाधान प्रस्तुत करते हैं—हे राजन्! जिस प्रकार अपने अपराधी को तुम इसलिए नहीं छोड़ देते हो कि वह जाकर अपने पुत्र-मित्र और जाति जनों को यह बताये कि मैं अपने पाप के कारण दण्ड भोग रहा हूँ, तुम ऐसा मत करना। इसी प्रकार नरक में उत्पन्न तुम्हारे पितामह तुम्हें प्रतिबोध देने के लिए आना चाहकर भी यहां आने में समर्थ नहीं हैं। नारकीय जीव चार कारणों से मनुष्य लोक में नहीं आ सकते। सर्वप्रथम तो उनमें नरक से निकलकर मनुष्य लोक में आने की सामर्थ्य ही नहीं होती। दूसरे नरकपाल उन्हें नरक से बाहर निकलने की अनुमति भी नहीं देते। तीसरे नरक सम्बन्धी असातावेदनीय कर्म के क्षय नहीं होने से वे वहां से नहीं निकल पाते। चौथे उनका नरक सम्बन्धी आयुष्य कर्म जब तक क्षीण नहीं होता तब तक वे वहाँ से नहीं आ सकते। अतः तुम्हारे पितामह के द्वारा तुम्हें आकर प्रतिबोध नहीं दे पाने के कारण यह मान्यता मत रखो कि जीव और शरीर एक ही है, अपितु यह स्वीकृत करो कि जीव भिन्न है और शरीर भिन्न है। केशीश्रमण के इस प्रत्युत्तर को सुनकर राजा ने दूसरा तर्क प्रस्तुत किया—हे श्रमण! मेरी दादी अत्यन्त धार्मिक थी। आप लोगों के मत के अनुसार वह निश्चित ही स्वर्ग में उत्पन्न हुई होगी। मैं अपनी दादी का अत्यन्त प्रिय था, अतः उसे मुझे आकर यह बताना चाहिए कि हे पौत्र! मैं अपने पुण्य कर्मों के कारण स्वर्ग में उत्पन्न हुई हूँ। तुम भी मेरे समान धार्मिक जीवन जीयो, जिससे तुम विपुल पुण्य का अर्जन करो व स्वर्ग में उत्पन्न हो, क्योंकि मेरी दादी ने स्वर्ग से आकर मुझे ऐसा प्रतिबोध नहीं दिया, अतः मैं यही मानता हूँ कि जीव और शरीर भिन्न-भिन्न नहीं है।

राजा के इस तर्क के प्रति उत्तर में केशीकुमार श्रमण ने निम्न तर्क प्रस्तुत किया—हे राजन् यदि तुम स्नान, बलिकर्म और कौतुकमंगल करके देवकुल में प्रविष्ट हो रहे हो, उस समय कोई पुरुष शौचालय में खड़ा होकर यह कहे कि

हे स्वामिन! यहां आओ। कुछ समय के लिए यहाँ बैठो, खड़े होवो। तो क्या तुम उस पुरुष की बात को स्वीकार करोगे? निश्चय ही तुम उस अपवित्र स्थान पर जाना नहीं चाहोगे। इसी प्रकार हे राजन्! देव लोक में उत्पन्न देव वहां के दिव्य काम भोगों में इतने मूर्च्छित, गृद्ध और तल्लीन हो जाते हैं कि वे मनुष्य लोक में आने की इच्छा ही नहीं करते। दूसरे देवलोक सम्बन्धी दिव्य भोगों में तल्लीन हो जाने के कारण उनका मनुष्य सम्बन्धी प्रेम विछिन्न हो जाता है अतः वे मनुष्य लोक में नहीं आ पाते। तीसरे देवलोक में उत्पन्न वे देव वहां के दिव्य कामभोगों में मूर्च्छित या तल्लीन होने के कारण अभी जाता हूँ—अभी जाता हूँ, ऐसा सोचते रहते हैं, किन्तु उतने समय में अल्पायुष्य वाले मनुष्य कालधर्म को प्राप्त हो जाते हैं, क्योंकि देवों का एक दिन-रात मनुष्य-लोक के सौ वर्ष के बराबर होता है। अतः एक दिन का भी विलम्ब होने पर यहाँ मनुष्य कालधर्म को प्राप्त हो जाता है। मनुष्य लोक इतना दुर्गंधित और अनिष्टकर है कि उसकी दुर्गंध के कारण मनुष्य लोक में देव आना नहीं चाहते हैं। अतः तुम्हारी दादी के स्वर्ग से नहीं आने पर यह श्रद्धा रखना उचित नहीं है कि जीव और शरीर भिन्न-भिन्न नहीं है।

केशीश्रमण के इस प्रत्युत्तर को सुनकर राजा ने एक अन्य तर्क प्रस्तुत किया। राजा ने कहा कि मैंने एक चोर को जीवित ही एक लोहे की कुम्भी में बंद करवाकर अच्छी तरह से लोहे से उसका मुख ढक दिया, फिर उस पर गरम लोहे और रांगे से लेप करा दिया तथा उसकी देख-रेख के लिए अपने विश्वासपात्र पुरुषों को रख दिया। कुछ दिन पश्चात् मैंने उस कुम्भी को खुलवाया तो देखा कि वह मनुष्य मर चुका था किन्तु उस कुम्भी में कोई भी छिद्र विवर या दरार नहीं थी, जिससे उसमें बंद पुरुष का जीव बाहर निकला हो, अतः जीव और शरीर भिन्न-भिन्न नहीं हैं।

इसके प्रत्युत्तर में केशीश्रमण ने निम्न तर्क प्रस्तुत किया—जिस प्रकार एक ऐसी कूटागारशाला, जो अच्छी तरह से आच्छादित हो और उसका द्वार गुप्त हो, यहाँ तक कि उसमें कुछ भी प्रवेश नहीं कर सके। यदि उस कूटागारशाला में कोई व्यक्ति जोर से भेरी बजाये तो तुम बताओ कि वह आवाज बाहर सुनायी देगी कि नहीं? निश्चय ही वह आवाज सुनायी देगी। अतः जिस प्रकार शब्द अप्रतिहत गति वाला है, उसी प्रकार आत्मा भी अप्रतिहत गति वाली है, अतः उसके शरीर से निकलने पर भी आभास नहीं होता अतः तुम यह स्वीकार करो कि जीव और शरीर भिन्न-भिन्न है।

केशीश्रमण के इस प्रति उत्तर को सुनकर राजा ने एक अन्य तर्क प्रस्तुत किया—मैंने एक पुरुष को प्राण रहित करके एक लौह कुम्भी में गलवा दिया तथा ढक्कन से उसे बंद करके उस पर शीशे का लेप करवा दिया। कुछ समय पश्चात् जब उस कुम्भी को खोला गया तो उसे कृमिकुल से व्याप्त देखा, किन्तु उसमें कोई दरार या छिद्र नहीं था, जिससे उसमें जीव उत्पन्न हुए हों। अतः जीव और शरीर भिन्न-भिन्न नहीं है। राजा के इस तर्क के प्रत्युत्तर में केशीश्रमण ने अग्नि से तपाये हुए गोले का उदाहरण दिया। जिस प्रकार लोहे के गोले में छेद नहीं होने पर भी अग्नि उसमें प्रवेश कर जाती है, उसी प्रकार जीव भी अप्रतिहत गति वाला होने से कहीं भी प्रवेश कर सकता है।

केशीश्रमण का यह प्रत्युत्तर सुनकर राजा ने पुनः एक नया तर्क प्रस्तुत किया। उसने कहा कि मैंने एक व्यक्ति को जीवित रहते हुए और मरने के बाद दोनों ही दशाओं में तौला किन्तु दोनों के तौल में कोई अन्तर नहीं था। यदि मृत्यु के बाद आत्मा उसमें से निकला होता तो उसका वजन कुछ कम अवश्य होना चाहिए था। इसके प्रत्युत्तर में केशीश्रमण ने वायु से भरी हुई और वायु से रहित मशक का उदाहरण दिया और यह बताया कि जिस प्रकार वायु अगुरुलघु है, उसी प्रकार जीव भी अगुरुलघु है। अतः तुम्हारा यह तर्क युक्तिसंगत नहीं है कि जीव और शरीर भिन्न-भिन्न नहीं हैं।

राजा ने फिर एक अन्य तर्क प्रस्तुत किया और कहा कि मैंने एक चोर के शरीर के विभिन्न अंगों को काटकर, चीरकर देखा लेकिन मुझे कहीं भी जीव नहीं दिखाई दिया। अतः शरीर से पृथक् जीव की सत्ता सिद्ध नहीं होती। इसके प्रत्युत्तर में केशीश्रमण ने निम्न उदाहरण देकर समझाया—हे राजन्! तू बड़ा मूढ़ मालूम होता है, मैं तुझे एक उदाहरण देकर समझाता हूँ। एक बार कुछ वनजीवी साथ में अग्नि लेकर एक बड़े जंगल में पहुंचे। उन्होंने अपने एक साथी से कहा—हे मित्र! हम जंगल में लकड़ी लेने जाते हैं, तू इस अग्नि से आग जलाकर हमारे लिए भोजन बनाकर तैयार रखना। यदि अग्नि बुझ जाए तो लकड़ियों को घिसकर अग्नि जला लेना। संयोगवश उसके साथियों के चले जाने पर थोड़ी ही देर बाद आग बुझ गई। अपने साथियों के आदेशानुसार वह लकड़ियों को चारों ओर से उलट-पुलट कर देखने लगा लेकिन आग कहीं नजर नहीं आई। उसने अपने कुल्हाड़ी से लकड़ियों को चीरा, उनके छोटे-छोटे टुकड़े किये, किन्तु फिर

भी आग दिखाई नहीं दी। वह निराश होकर बैठ गया और सोचने लगा कि देखो, मैं अभी तक भी भोजन तैयार नहीं कर सका। इतने में जंगल से उसके साथी लौटकर आ गये, उसने उन लोगों से सारी बातें कहीं। इस पर उनमें से एक साथी ने शर बनाया और शर को अरणि के साथ घिसकर अग्नि जलाकर दिखायी और फिर सबने भोजन बनाकर खाया। हे प्रदेशी! जैसे लकड़ी को चीरकर आग पाने की इच्छा रखने वाला उक्त मनुष्य मूर्ख था, वैसे ही शरीर को चीरकर जीव देखने की इच्छा वाले तुम भी कुछ कम मूर्ख प्रतीत नहीं होते।

जिस प्रकार अरणि के माध्यम से अग्नि अभिव्यक्त होती है किन्तु प्रक्रिया उसी प्रकार मूर्खतापूर्ण है, जैसे अरणि को चीर-फाड़ करके अग्नि को देखने की प्रक्रिया। अतः हे राजा! यह श्रद्धा करो कि आत्मा अन्य है और शरीर अन्य (राजप्रश्नीय, 748-56, 762-65, 71 [220])। अन्त में राजा केशीमत का समर्थन कर देता है और केशीकुमार के उपदेश से आस्तिक बन जाता है अपितु इससे यह भी सिद्ध हो जाता है कि भगवान महावीर से पूर्व भगवान पार्श्वनाथ के शासनकाल में भी नास्तिकवाद पूर्णरूप से प्रचलन में था।

बौद्ध परम्परा में भी पायसि राजन्य कुछ ऐसे ही सिद्धान्तों को मानने वाला था, दीघनिकाय में वे कुमारकश्यप से कहते हैं कि न तो कोई लोक होता है, न परलोक होता है; न जीव मरकर पैदा होते हैं और न ही अच्छे-बुरे कर्मों का फल होता है, मरे हुए को किसी ने लौटकर आते नहीं देखा। दूसरा धर्मात्मा आस्तिकों को भी मरने की इच्छा नहीं होती, तीसरा जीव के निकल जाने पर मृत शरीर का न तो वजन ही कम होता है और न ही जीव को कहीं से निकलते जाते देखा जाता है (दीघनिकाय, पायासिसुत्त, II.410-436 [221])। इस प्रकार की शंकाओं का कुमारकश्यप द्वारा अनेक उपमाएँ देकर समाधान किया जाता है, जैसा कि राजा प्रदेशी की केशीकुमार द्वारा।

चार्वाक दर्शन की अथवा तज्जीव-तच्छरीरवाद की चर्चा में जैन एवं बौद्ध दोनों परम्पराओं में अधिकांश तर्क समानता रखते हैं। इसमें इनकी ऐतिहासिकता और प्राचीनता दोनों सिद्ध होती हैं, जिनका उक्त मतवाद के ऐतिहासिक विकासक्रम की दृष्टि से भी महत्त्व सिद्ध होता है।

इस प्रकार कह सकते हैं कि अजित के विचार का अनुसरण प्रदेशी द्वारा किया जाता है और उसे अधिक तार्किक रूप दिया जाता है। आत्मा शरीर से

भिन्न सत्ता नहीं है। हम आत्मा को शरीर से अलग नहीं कर सकते। उदाहरणार्थ हम म्यान से तलवार निकालकर यह तो कह सकते हैं कि—यह तलवार है और वह म्यान है परन्तु हम यह नहीं कह सकते कि यह आत्मा है और यह शरीर है। अजितकेशकम्बल और राजा प्रदेशी ने मूर्त दृष्टि से देखा कि आत्मा के बिना पदार्थ के रूप में अस्तित्व नहीं है।

अर्धमागधी आगमों में एक प्राचीनतम आगम ऋषिभाषित है, जिसकी गणना श्वेताम्बर परम्परा मान्य 32 एवं 45 आगमों में नहीं की जाती किन्तु नंदी के अनुसार ऋषिभाषित की गणना कालिक सूत्रों में की जाती है (नंदी, 5.78 [222])। इसका बीसवां "उक्कल" नामक अध्ययन में तज्जीव-तच्छरीरवाद की मान्यताओं का तार्किक प्रस्तुतीकरण करता है। वह इस प्रकार है—'पादतल से ऊपर और मस्तक के केशाग्र से नीचे तथा सम्पूर्ण शरीर की त्वचापर्यन्त जीव आत्मपर्याय को प्राप्त हो जीवन जीता है और इतना ही मात्र जीवन है। जिस प्रकार बीज के भुन जाने पर उससे पुनः जीव की उत्पत्ति नहीं होती है, इसलिए जीवन इतना ही है। अर्थात् शरीर की उत्पत्ति से विनाश तक की कालावधि पर्यन्त ही जीवन है, न तो परलोक है, न सुकृत और दुष्कृत कर्मों का फल विपाक है। जीव का पुनर्जन्म भी नहीं होता है। पुण्य और पाप जीव का संस्पर्श नहीं करते हैं और इस तरह कल्याण और पाप निष्फल है। आगे इसी मान्यता की समीक्षा करते हुए कहा गया है कि पादतल से ऊपर तथा मस्तक के केशाग्र से नीचे और शरीर की सम्पूर्ण त्वचा पर्यन्त आत्मपर्याय को प्राप्त यह जीव है, यह मरणशील है, किन्तु जीवन इतना ही नहीं है। जिस प्रकार बीज के जल जाने पर उससे पुनः उत्पत्ति नहीं होती, उसी प्रकार शरीर के दग्ध हो जाने पर भी उससे पुनः उत्पत्ति नहीं होती। इसलिए जीवन में पुण्य-पाप का अग्रहण होने से सुख-दुःख की संभावना का अभाव हो जाता है और पापकर्म के अभाव में शरीर के दग्ध होने पर पुनः शरीर की उत्पत्ति नहीं होती है। अर्थात् पुनर्जन्म नहीं होता है। इस प्रकार व्यक्ति मुक्ति पा लेता है (Ṛṣibhāṣitasūtra, Ch. 20, p. 39 [223])। यहाँ पर इस मत के प्रवर्तक के रूप में उत्कलाचार्य का उल्लेख है। साथ ही वहाँ पर भौतिकवाद के पांच प्रकारों—दण्डोत्कल, रज्जूत्कल, स्तेनोत्कल, देशोत्कल और सर्वोत्कल का भी उल्लेख है (Ṛṣibhāṣitasūtra, Ch. 20, p. 37 [224])।

उत्तराध्ययन में भी तज्जीव-तच्छरीरवाद के सन्दर्भ में विवेचन प्राप्त होता है—जिस प्रकार अरणी में अविद्यमान अग्नि उत्पन्न होती है, दूध में घी और तिल में तेल पैदा होते हैं, उसी प्रकार शरीर में जीव उत्पन्न होते हैं और नष्ट हो जाते हैं। और शरीर के नाश हो जाने पर उनका अस्तित्व नहीं रहता (उत्तराध्ययन, 14.18 [225])।

कठोपनिषद् में नचिकेता आत्मनित्यतावाद और आत्म-अनित्यतावाद में सत्य-असत्य का रहस्य जानने को आतुर था (कठोपनिषद्, 1.20 [226])।

उक्त विवरण से यह अनुमान लगाया जा सकता है कि 600 ई.पू. में आत्म-अनित्यतावाद सिद्धान्त को मानने वाले विचारकों में अजितकेशकम्बल के अलावा अन्य लोग भी विद्यमान थे।

तत्त्वसंग्रह (8-9वीं ई. सदी) ग्रन्थ के अनुसार 'तज्जीव-तच्छरीरवाद' के जनक कम्बलाश्वतर कहे गए हैं (तत्त्वसंग्रह, श्लोक-1863 [227])। दीघनिकाय में भूतवादी के रूप में अजितकेशकम्बली का नाम है। कम्बल तो दोनों नामों में समान है। संभव है दीघनिकाय के अजितकेशकम्बल को तत्त्वसंग्रहकार ने कम्बलाश्वतर बना दिया हो। ध्यान देने योग्य बात यह है कि यहाँ दोनों नामों में 'कम्बल' पद आया है। यह भी संभव लगता है कि इस पंथ के अनुयायियों का किसी प्रकार से कम्बल के साथ सम्बन्ध हो। चाहे जो कुछ हो पर यह विचारधारा स्वतन्त्र चैतन्यवाद (पुनर्जन्म, परलोक और स्वतन्त्र जीववाद का विचार) की प्रतिष्ठा से पूर्वकाल की मान्यता है।[1]

भगवान् महावीर के अनुसार अजित का मत मिथ्या है। उसने भविष्य में जीवन को नकारकर जीवों की घात करना, मारना, जलाना, नष्ट करना और भोग-सुखों को भोगना सिखाया (सूत्रकृतांग, II.1.18-19 [228])। किन्तु जिस तरह से उपनिषद् में एक सन्दर्भ आता है कि प्राण ही माता है, पिता है। प्राण ही सब कुछ है। उनके जीवित रहते अगर कोई उनके प्रति अनुचित बात करता है तो वह इनका हनन करने वाला होता है किन्तु उनके मरने के बाद उनको शूल में एकत्रित कर जला भी दे तो उसे प्राणघाती नहीं कहते (तुलना, छान्दोग्योपनिषद्, 7.15.1-3 [229])। इस आधार पर यह प्रतीत होता है कि उसने हमें जीवन में विश्वास करना सिखाया, न कि मृत्यु के बाद। उसने जीवित व्यक्ति का पूरा सम्मान करना

---

[1] सुखलाल संघवी, भारतीय तत्त्वविद्या, पृ. 78.

सिखाया, न कि मरने के पश्चात् उसका आदर करना। कह सकते हैं कि जीवन में विश्वास करना उसके विचार का आधार था।

जिनदासगणि (7वीं ई. शताब्दी) अनुसार अजित अक्रियावादी था (सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 28 [230]), क्योंकि वह आत्म-अस्तित्व के सिद्धान्त को नहीं मानता था। शीलांक (9वीं ई. शताब्दी) और सायण-माधव (18वीं ई. शताब्दी) के विचारों का अध्ययन हमें इस विश्वास की ओर ले जाता है कि अजित के सिद्धान्तों की नींव याज्ञवलक्य के इस कथन में डाली गई कि बुद्धिमत्ता का सार पांच तत्त्वों से निकलकर मृत्यु के समय लुप्त हो जाता है।[1]

अजित केशकम्बल के दार्शनिक विचारधारा पर विद्वानों द्वारा निकाला गया निष्कर्ष इस प्रकार है—बी.एम. बरुआ[2] के अनुसार अजित के विचार नकारात्मक है। अजित अपने सिद्धान्त के नकारात्मक पक्ष में एपिक्युरस (Epicurus) से साम्य रखता है तथा अपने विचारों के निश्चयात्मक दृष्टिकोण में एपिक्युरियन (Epicurian) की अपेक्षा स्टोइक (Stoic) की तरफ अधिक झुका जान पड़ता है। उसका मुख्य बिन्दु है कि कुछ नहीं है, केवल मूर्त ही वास्तविक है।

राहुल सांकृत्यायन का कहना है कि हमें अजित का दर्शन उसके विरोधियों के शब्दों में मिल रहा है, जिसमें उसे बदनाम करने की कोशिश जरूर की गई होगी। अजित आदमी को महाभौतिक (= चार भूतों का बना हुआ) मानता था। परलोक और उसके लिए किये जाने वाले दान-पुण्य तथा आस्तिकवाद को वह झूठ समझता था, ये तथ्य तो स्वीकार किए जा सकते हैं किन्तु वह माता-पिता और इस लोक को भी नहीं मानता था, यह गलत है। यदि वह ऐसी शिक्षा देता, जिसके कारण वह अपने समय का लोक

---

[1] ......The study of the views of Śīlāṅaka and Sāyaṇa Mādhava leads us to think that the foundation of Ajita's doctrine was laid in a statement of Yajñavalkya which is that the intelligible essence emerging from the five elements vanished into them at death., B.M. Barua, *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, p. 296.

[2] Ajita in the negative aspect of his doctrine shows a resemblance of Epicurus, while on the positive side of his speculations, he seems to be more a stoic than an Epicurean, his fundamental point being that nothing is real but that which is corporeal., B.M. Barua, *Ibid*, p. 293.

सम्मानित सम्भ्रान्त आचार्य माना जाता, फिर तो उसे चोरों आदि का नेता होना चाहिए था।[1]

अजित की धारणा स्वार्थ सुखवाद की नैतिक धारणा थी तथा उनका दर्शन या आत्मवाद भौतिकवादी है। लेकिन पुनः मन में यह शंका उपस्थित होती है कि यदि अजित केशकम्बल नैतिक धारणा में सुखवादी और उनका दर्शन भौतिकवादी था तो फिर वह स्वयं साधना मार्ग का अनुसरण कर देह दण्डन पथ का अनुगामी क्यों बनता, क्यों उसने श्रमणों व उपासकों का संघ बनाया और न उसके संघ में गृहत्यागी का स्थान होता है। अजित दार्शनिक दृष्टि से अनित्यवादी था। जगत् की परिवर्तनशीलता पर ही उसका जोर था। वह लोक, परलोक, देवता, आत्मा आदि किसी तत्त्व को नित्य नहीं मानता था। उसका यह कहना "यह लोक नहीं, परलोक नहीं, माता-पिता, देवता नहीं...." केवल इसी अर्थ का द्योतक है कि इन सभी की शाश्वत सत्ता नहीं है, सभी अनित्य है। वह आत्मा को भी अनित्य मानता था और इसी आधार पर कहा गया है कि उसकी नैतिक धारणा में सुकृत और दुष्कृत धर्मों का विपाक नहीं है।[2]

यह भी संभव है कि बुद्ध के अपने अनात्मवादी दर्शन की पूर्व भूमिका अजित का अनित्य आत्मवाद था, जो उन्होंने अजित से ग्रहण किया हो सकता है, क्योंकि अजित केशकम्बल की यह दार्शनिक परम्परा बुद्ध के अनात्मवाद के प्रारम्भ होने पर समाप्त प्रायः हो गई। और यह तो स्पष्ट ही है कि अजितकेशकम्बल भगवान् बुद्ध से आयु में बड़े थे, क्योंकि कोसलराज प्रसेनजित ने एक बार बुद्ध से कहा था—"हे गौतम! वह जो श्रमण ब्राह्मण संघ के अधिपति, गणाधिपति गण के आचार्य, प्रसिद्ध यशस्वी तीर्थंकर, बहुत जनों द्वारा सुसम्मत है, जैसे पूरणकश्यप, मंक्खलिगोशाल, निगंठनातपुत्त, संजयवेलट्ठिपुत्त पकुधकच्चायन, अजितकेशकम्बल—वे भी यह पूछने पर कि (आपने) अनुपम सच्ची संबोधी (परम ज्ञान) को जान लिया, यह दावा नहीं करते। फिर जन्म से अल्पवयस्क और प्रव्रज्या में नये आए गौतम के लिए तो कहना ही क्या है?"

---

[1] दर्शन-दिग्दर्शन, किताब महल, इलाहाबाद, संशोधित संस्करण, 1998, पृ. 377.

[2] सागरमल जैन, महावीरकालीन विभिन्न आत्मवाद एवं जैन आत्मवाद का वैशिष्ट्य (शोध लेख), जैन विद्या के विविध आयाम, खण्ड-6 (सागरमल जैन अभिनन्दन ग्रन्थ), पार्श्वनाथ विद्यापीठ, वाराणसी, 1998, पृ. 113-114.

(संयुत्तनिकाय, III.1.1.1, बौ.भा.वा.प्र. [231])। इस प्रकार बुद्ध के दर्शन ने अजित के अनित्य आत्मवादी सिद्धान्त को स्व आत्मगत कर उसकी नैतिक सुखवादी धारणा को परिशुद्ध कर उसे दुनिया के सामने नये रूप में प्रस्तुत कर दिया हो, ऐसा संभव है।

उपर्युक्त तथ्यों के आलोक में यह स्पष्ट होता है कि अजित केशकम्बल के सिद्धान्त चार्वाक (लोकायत) मत जैसे हैं। इस प्रकार अजित परलोक नहीं मानते थे, पुण्य-पाप भी नहीं मानते थे और कर्मफल की प्राप्ति को भी अस्वीकार करते थे। वे निश्चित ही इस मत को मानने वाले थे कि यह शरीर चार अथवा पांच तत्त्वों का बना है और देह से पृथक् आत्मा का कोई अस्तित्व नहीं है तथा शरीर के विनाश के साथ इस जीवन की समाप्ति हो जाती है और वैदिक कर्मकाण्ड (यज्ञ, हवन) आदि व्यर्थ है।[1]

## 4. पंचभूतवाद एवं तज्जीव-तच्छरीरवाद में अन्तर

पूर्वोक्त विवरण से यह स्पष्ट हो जाता है कि पंचभूतवाद तथा तज्जीव-तच्छरीरवाद का विकसित रूप चार्वाक या लोकायत दर्शन को मान सकते हैं। जैसा कि शीलांक ने पंचभूतवाद को लोकायत बार्हस्पत्यमत और चार्वाक नाम दिया है। कहा जा सकता है कि पंचभूतवाद और तज्जीव-तच्छरीरवाद चार्वाक दर्शन की प्रारम्भिक दो शाखाएँ होनी चाहिए, क्योंकि इन दोनों में अत्यधिक समानता है, फिर भी ये दोनों मत जैन आगमों में पृथक्-पृथक् उल्लेखित हुए हैं। कहा जा सकता है कि ये प्रारम्भ में चार्वाक-जैसे ही सिद्धान्त को मानने वाले थे, किन्हीं बातों में मतभेद होने से बाद में इनके प्रवर्तक और उनके अनुयायी इन दो मतों में विभाजित हो गये होंगे और अलग-अलग अपने सिद्धान्तों का प्रचार किया हो। इसीलिए इनमें कुछ बातों को लेकर अन्तर दिखाई देता है।

वैदिक परम्परा में तज्जीव-तच्छरीरवाद नाम से उल्लेख नहीं मिलता किन्तु बौद्ध परम्परा तथा जैन परम्परा में जो जीव है, वही शरीर है। इस मत का तज्जीव-तच्छरीरवाद नाम से उल्लेख हुआ है।

अस्तु प्रश्न यह है कि पंचभूतवाद (भूतचैतन्यवाद) से भिन्न तज्जीव-तच्छरीरवाद का निर्देश क्यों? यदि वह किसी अर्थ में पंचभूतवाद से भिन्न न होता

---

[1] S. N. Dasgupta, *History of Indian Philosophy,* Vol. III, p. 522.

तो अनेक प्राचीन ग्रन्थों में ये दोनों मत भिन्न-भिन्न क्यों निर्दिष्ट हुए? सामान्यतः तो तज्जीव-तच्छरीरवाद का अर्थ यही है कि जीव और शरीर ये दोनों अभिन्न हैं। बुद्ध ने अव्याकृत प्रश्न गिनाते समय उसमें तज्जीव-तच्छरीरवाद का भी उल्लेख किया है—वही जीव है और वही शरीर है। यह भी एक अन्त होने से अव्याकृत है(मज्झिमनिकाय, भिक्षुवर्ग, चुलमालुक्यसुत्त, II.122 [232])। इससे तो प्रतीत होता है कि जीव और शरीर को अभिन्न मानने का मतलब ही है भूतसमुदाय रूप शरीर को ही जीव मानना और इसे पंचभूतवाद ही कह सकते हैं।[1]

निष्कर्ष रूप में पंचभूतवाद तथा तज्जीव-तच्छरीरवाद में भिन्नता की दृष्टि से देखें तो उपर्युक्त तथ्यों के आलोक में ऐसी सम्भावना की जा सकती है कि पंचभूतवादी आत्मा नाम के तत्त्व की वास्तविक उत्पत्ति मानते थे। हालांकि वह आत्मतत्त्व पंचभूतों में ही समाया हुआ है अर्थात् पंचभूतों से भिन्न अस्तित्व वाला नहीं है। निर्मित चेतना तत्त्व स्वरूप है, वहीं दूसरी ओर तज्जीव-तच्छरीरवाद के अनुसार जीव की कोई उत्पत्ति होती ही नहीं, किन्तु भ्रम के कारण ऐसी प्रतीति होने लगती है। इसमें चेतना, शरीर के बाहर का कोई तत्त्व है, फिर भी वह शरीर से भिन्न नहीं है और शरीर के रहने तक ही उसका अस्तित्व होता है। पंचभूतवादियों के मतानुसार शरीर रूप में परिणत पांच महाभूत ही दौड़ना, बोलना आदि क्रियाएँ करते हैं। किन्तु तज्जीव-तच्छरीरवादियों के मत में शरीर रूप में परिणत पांच महाभूतों से, चैतन्य शक्ति रूप आत्मा की अभिव्यक्ति मानता है, उत्पत्ति नहीं मानता तथा उन भूतों से इस चैतन्य को अभिन्न कहता है।

तज्जीव-तच्छरीरवाद और नास्तिकवाद व्यावहारिकता में तो एक ही विचार वाले थे। केवल अन्तर इसके साथ यही था कि नास्तिकवाद जो आत्मा के अस्तित्व को पूर्ण रूप से नकारता जबकि तज्जीव-तच्छरीरवाद आत्म-अस्तित्व को मानता है लेकिन तार्किक रूप से दोनों के विचारों को देखें तो दोनों में समानता ही पाते हैं।[2]

---

1. सुखलाल संघवी, भारतीय तत्त्वविद्या, पृ. 77.
2. Tajjivataccharīra-vāda held practically the same view with Nāstika-vāda only with this difference that while the latter deny altogether the existence of the soul the former admit it, but the logical end of both the views would be exactly the same. A.C. Sen, *Schools and Sects in Jain Literature*, Vishva Bharati, Santiniketan, Calcutta, 1933, p. 100 (*As printed in Prolegomena to Prakritica et Jainica*, ed. by S.R. Banerjee, Calcutta, 2005).

## 5. पंचभूतवाद एवं तज्जीव-तच्छरीरवाद नास्तिकता की कसौटी पर

सूत्रकृतांग में नास्तिकों (पंचभूतवादियों) के बारे में कहा गया है कि वे संसार को अपना सिद्धान्त स्वीकार करने के लिए कहते हैं (सूत्रकृतांग, II.1.21 [233]), अर्थात् प्रवज्या ग्रहण करने के लिए कहते हैं किन्तु शीलांक के अनुसार लोकायत दर्शन में दीक्षा का विधान नहीं है इसलिए साधु जैसा कोई हो नहीं सकता, अन्य सम्प्रदाय जैसे कि शाक्य, बौद्ध आदि अन्य की प्रव्रज्या विधि से प्रव्रजित होकर वे कभी-कभी साधु अवस्था में लोकायत को पढ़ते हैं और लोकायत मत में परिवर्तित हो जाते हैं और दूसरों को उपदेश देने लगते हैं (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 11 [234])।

अजित के मतानुसार चार भूतों की काय संज्ञा है (दीघनिकाय, पृ. 49 [235]) जैसे पृथ्वीकाय आदि, किन्तु आकाश की काय संज्ञा नहीं है। वह किये गये कर्मों का विपाक नहीं मानता था और न ही परलोक को मानता था (दीघनिकाय, पृ. 49 [236])। इस दृष्टि से वह अक्रियावादी है। उसने अपने मत के विपरीत मतवाद को अत्थिकवाद कहा है। उससे यह फलित होता है कि वह नास्तिकवादी है। निश्चित ही इस तरह के सिद्धान्त अन्य नास्तिक मतों की ही तरह हैं।

उक्त (पंचभूतवाद तज्जीव-तच्छरीरवाद एवं चार्वाक) मतों के आलोक में स्पष्ट हो जाता है कि भारत में भूत-चैतन्यवाद या भौतिकवादी मान्यताओं का अस्तित्व अति प्राचीन काल से था जो पूर्व में पंचभूतवाद (पूर्व भौतिकवादी मान्यताएँ)[1] नाम से प्रसिद्ध था, जो आगम प्रमाणित हैं। यह सिद्धान्त तो समय के साथ समाप्त हो गया होगा अथवा दार्शनिक सिद्धान्तों के रूप में अपने सूत्र व टीकाओं के साथ विकसित और व्यवस्थित ही नहीं हो पाया हो। इस सन्दर्भ में यह भी कहा जा सकता है कि जो भूतचतुष्ट्यवाद है, जो भूतों से आया है, जिसका उल्लेख श्वेताश्वतर उपनिषद् में भी आया, जिसे अजितकेशकम्बल के द्वारा प्रचारित किया गया, वही बाद में चार्वाक सिद्धान्त के अन्तर्गत आ गया हो अथवा उसी ने चार्वाक सिद्धान्त का रूप हस्तगत कर लिया हो।

---

1. For more detail, see Ramkrishna Bhattacarya, *Jain Sources for the study of Pre-cārvāka Materialist Ideas in the India* (Article), Jain Journal, Calcutta, Vol. XXXVIII, No. 3 Jan., 2004, pp.145-160.

## 6. जैनेतर परम्परा में पंचभूतवादी एवं अन्य भौतिकवादी मान्यताएँ

भौतिकवादी जीवनदृष्टि की उपलब्धि/उपस्थिति के प्रमाण भारत की प्रत्येक धार्मिक एवं दार्शनिक चिन्तनधारा में उपलब्ध होते हैं।

उपनिषद् साहित्य में पंचभूत एवं इससे संबंधित मान्यताओं की विस्तार से चर्चा हुई है। श्वेताश्वतर उपनिषद् में विश्व के मूल कारण की जिज्ञासा में भूतों का एक कारण के रूप में निर्देश मिलता है (श्वेताश्वतरोपनिषद्, 1.2 [237]), जिसमें भूत को अन्तिम (मूल) सिद्धान्त माना गया है।

बृहदारण्यक उपनिषद् में एक मत में ऋषि याज्ञवल्क्य अपनी पत्नी को पंचभूत सिद्धान्त का उपदेश देते हुए कहते हैं कि जीवन पंचभूतों का परिणाम है और मृत्यु के बाद कुछ नहीं बचता (बृहदारण्यकोपनिषद्, 2.4.12 [238])। कठोपनिषद् में कहा गया है कि धन के मोह से मूढ़ बालबुद्धि, प्रमादी व्यक्तियों को परलोक के मार्ग में आस्था नहीं होती, वह केवल इस लोक को मानता है, परलोक को नहीं, ऐसा व्यक्ति बार-बार मेरे (अर्थात् मृत्यु के) वश में आता है (कठोपनिषद्, 1.2.6 [239])।

इस जन्म के बाद कोई जीवन नहीं है और मृत्यु के साथ चेतना नष्ट हो जाती है। यह सिद्धान्त 600 ई.पू. में पूर्ण रूप से स्थापित हो चुका था, क्योंकि कठोपनिषद् में नचिकेता कहता है कि लोगों को इस विषय पर गंभीर संदेह है कि मृत्यु के बाद जीवन है या नहीं और वे यम (मृत्यु देवता) से इस विषय पर निश्चयात्मक अन्तिम उत्तर जानने को इच्छुक थे (कठोपनिषद्, 1.1.20 [240])।

छान्दोग्योपनिषद् में दानवों (असुर) का प्रतिनिधि विरोचन और देवताओं का प्रतिनिधि इन्द्र आत्मज्ञान की प्राप्ति हेतु प्रजापति के पास आते हैं। उन दोनो से प्रजापति ने कहा—तुम अच्छी तरह अलंकृत होकर, सुन्दर वस्त्र पहनकर और परिष्कृत होकर जल के शकोरे में देखो। तब उन्होंने अच्छी तरह अलंकृत हो, सुन्दर वस्त्र धारणकर और परिष्कृत होकर जल के शकोरे में देखा। उनसे प्रजापति ने पूछा, तुमने क्या देखा? वे बोले जिस प्रकार हम दोनों उत्तम प्रकार से अलंकृत, सुन्दर वस्त्र धारण किये और परिष्कृत हैं, उसी प्रकार हे भगवन्! ये दोनों भी वैसे ही हैं। तब प्रजापति ने कहा—"यह आत्मा है और यही अमृत

अभय और यही ब्रह्म है। तब वे दोनों शान्तचित्त हो चले गये। (आगे इसी प्रसंग में प्रजापति ने कहा कि) इसी कारण से, जो इस समय केवल संसार के सुखों को ही मानते, जो न दान देने वाले हैं, न श्रद्धा करने वाले, न ही यज्ञ करने वाले हैं, वो असुर कहलाते हैं और इसलिए वे मृत शरीर को भिक्षा, वस्त्र और अलंकार से सज्जित करते हैं, यही सोचकर कि इससे सम्भवतः परलोक जायेंगे" (छान्दोग्योपनिषद्, 8.7.2-3, 8.8.2-3, 5 [241])।

छान्दोग्योपनिषद् का यह उल्लेख हमें महत्त्वपूर्ण तथ्य उपलब्ध कराता है। इससे यह पता चलता है कि आर्यों से भिन्न एक दूसरी जाति थी, जिसे असुर कहते थे, जो मृत शरीर को अच्छे वस्त्र और आभूषणों से मंडित करती थी और खाना देती थी, जिसमें कि वे पुनर्जन्म के समय इन वस्त्राभूषणों से परलोक में उन्नति कर सकें और ये ही वे लोग थे जो शरीर को आत्मा मानते थे। इस प्रकार ये संसारी सुखों को मानने के कारण लोकायत और तज्जीव-तच्छरीरवाद के अन्तर्गत गिने जा सकते हैं किन्तु अन्तर यही है कि छान्दोग्य के ये देहात्मवादी परलोक को मानने वाले थे, जहाँ मृत्यु के बाद शरीर जाता है और मृत शरीर को दिए वस्त्राभूषणों से वह उन्नति करता है। यह असुर-रीति कहलाती थी। इस आधार पर सुरेन्द्रनाथ दास गुप्ता का कहना है कि यह बहुत सम्भावित है कि लोकायत सिद्धान्त का आरम्भ पूर्वगामी सुमेर संस्कृति में हुआ, जहाँ यह मान्यता थी और मृत शरीर को वस्त्राभूषण से मंडित किया जाता था। यह मान्यता आगे जाकर इतनी बदल गई कि ऐसा तर्क दिया जाने लगा कि जब आत्मा और देह दोनों एक हैं और जबकि शरीर मृत्यु के बाद जला दिया जाता है तो मृत्यु के बाद पुनर्जन्म नहीं हो सकता और इसलिए मृत्यु के बाद परलोक भी नहीं हो सकता।[1] दानव प्रतिनिधि विरोचन का भी यह मानना था कि देह ही आत्मा है।

---

[1] It seems possible, therefore, that probably the Lokāyata doctrines had their beginnings in the preceding Sumerian civilization in the then prevailing customs of adorning the dead and the doctrine of bodily survival after death. This later on became so far changed that it was argued that since the self and the body were identical and since the body was burnt after death, there could not be any survival after death and hence there could not be another world after death, S.N. Dasgupta, *History of Indian Philosophy,* Vol.III, p. 529.

गीता में भी आसुरी सिद्धान्त का उल्लेख मिलता है कि असुर नहीं जानते कि क्या करना चाहिए और क्या नहीं। वे पवित्र और सत्य आचरण भी नहीं करते। वे जगत् को मिथ्या मानते हैं और कहते हैं कि इसका कोई आधार नहीं और इसका नियम किसी ईश्वर द्वारा प्रदत्त नहीं होता, इसकी उत्पत्ति का कारण काम के अतिरिक्त और कुछ नहीं। इस प्रकार वे इन्द्रिय तुष्टि में ही लगे रहते हैं और सोचते हैं कि मैं सभी वस्तुओं का स्वामी हूँ। मैं भोक्ता हूँ। मैं सिद्ध, शक्तिमान तथा सुखी हूँ (गीता, 16.7-8, 10-11, 13-15 [242])। इस प्रकार ऐसा मानने वाले मूर्ख लोग संसार की बहुत हानि करते हैं।

वाल्मीकिकृत रामायण के अयोध्याकांड में पंचभूत सिद्धान्त का वर्णन इस प्रकार है—वहाँ जाबालि नामक ब्राह्मण राम को अयोध्या लौटने की सलाह देते हुए आदेश की भाषा में कहते हैं कि—"हे मनुष्यों में श्रेष्ठ राम, पिता के राज्य को छोड़कर बहुत कांटों भरे कठिन रास्ते को स्वीकार करना तुम्हारे लिए उचित नहीं है। हे राम, कीमती राज्य-भोगों का भोग करते हुए तुम अयोध्या में उसी तरह विहार करो, जैसे इन्द्र स्वर्ग में करता है। ....राजा दशरथ वहां गये, जहाँ सभी को जाना है, मरणशील मनुष्यों की यही प्रवृत्ति है, उसके लिए तुम अपने को क्यों व्यर्थ मार रहे हो। जो लोग जीवन भर धर्म की चिंता करते रहे, उनके लिए मुझे शोक है। उन्होंने यहां दुःख सहा और जीवन में गड़ कर नष्ट हो गये। अष्टका आदि पिता का श्राद्ध तथा देवताओं के लिए जो लोग यज्ञ करते हैं, उसमें केवल अन्न का नाश होता है—भला मरा व्यक्ति कुछ खाता है। यदि यहाँ किसी के भोजन करने से दूसरे के शरीर को पहुंचे, तभी यह माना जा सकता है कि मरे हुए के लिए श्राद्ध करने से उसे मिलता है। ....हे बुद्धिमान् राम! तुम्हें यही मानकर चलना चाहिए कि परलोक नहीं है, और दान यज्ञ अनावश्यक है" (रामायण, अयोध्याकांड, 108.7, 9, 12-14, 16-18 [243])।

महाभारत में भी पंचभूत सिद्धान्त का उल्लेख हुआ है—शांतिपर्व में सृष्टि उत्पत्ति सिद्धान्त के सन्दर्भ में भारद्वाज कहते हैं कि प्रजापति ने पहले पांच धातुओं का निर्माण किया, जो महाभूत के नाम से कहे जाते हैं और इन्हीं के जरिए यह सब लोक घिरा हुआ है तथा पांच सम्पूर्ण भूतों की उत्पत्ति और प्रलय के समान है (महाभारत, शांतिपर्व, 177.1 [244])। वहां पर पंच धातुओं का स्वरूप-चेष्टात्मक वायु, श्रोत्रात्मक खोखलापन आकाश, उष्णात्मक अग्नि,

द्रवमय जल और अस्थिमांसमय कठिनात्मक पृथ्वी है तथा इन पंचभूतों के संयोग से शरीर उत्पन्न होता है। यह भी निर्दिष्ट हुआ है (महाभारत, शांतिपर्व, 177.4 [245])।

शांतिपर्व में ही जीवन की सत्ता के सन्दर्भ में एक संवाद मिलता है—भगवन्! यदि वायु ही प्राणी को जीवित रखती है, वायु ही शरीर को चेष्टाशील बनाती है, वही सांस लेती है और वही बोलती भी है, तब तो इस शरीर में जीव की सत्ता स्वीकार करना व्यर्थ ही है। यदि शरीर में गर्मी अग्नि का अंश है, यदि अग्नि से ही खाये हुए अन्न का परिपाक होता है, यदि अग्नि ही सबको जीर्ण करती है, तब तो जीव की सत्ता मानना व्यर्थ ही है। जब किसी प्राणी की मृत्यु होती है, तब वहाँ जीव की उपलब्धि नहीं होती। प्राणवायु ही इस प्राणी का परित्याग करती है और शरीर की गर्मी नष्ट हो जाती है। जल का सर्वथा त्याग करने से शरीर के जलीय अंश का नाश हो जाता है, श्वास रुक जाने से वायु का नाश होता है। उदर का भेदन होने से आकाश तत्त्व नष्ट होता है और भोजन बंद कर देने से शरीर के अग्नि तत्त्व का नाश हो जाता है। व्याधि, घाव तथा अन्य क्लेशों से पराक्रम नष्ट होने पर पार्थिव अंश शीर्ण हो जाता है। इन पाँच तत्वों के बीच एक भी पीड़ित होने से सारा भौतिक संघात ही पंचत्व को प्राप्त होता है। पंचभौतिक शरीर पंचत्व को प्राप्त होने पर जीव किसका अनुसरण करेगा? किन विषयों का ज्ञान करता है? क्या सुनता है और क्या बोलता है? ‘‘परलोक गमन करने पर यह गऊ मेरा उद्धार करेगी’’ इस उद्देश्य से गऊ दान करने पर कोई पुरुष के मरने पर वह जीव तो रहता ही नहीं तो वह गऊ फिर किसका उद्धार करेगी? गौ, गौदान करने वाला मनुष्य तथा उसको लेने वाला ब्राह्मण—ये तीनों जब यहीं मर जाते हैं, तब परलोक में उनका कैसे समागम होता है? (महाभारत, शांतिपर्व, 179,1-3, 8-12 [246])।

कामसूत्र (3-4 ई.पू.) में भी भूतवादी सिद्धान्त का प्रतिपादन हुआ है। उनके अनुसार शरीर से भिन्न आत्मा का अस्तित्व नहीं है, इसलिए परलोक, पुनर्जन्म और मोक्ष का प्रश्न भी नहीं है। उनके अनुसार मृत्यु ही मोक्ष है। उनके मत में धर्म का आचरण नहीं करना चाहिए, क्योंकि जब परलोक ही संदिग्ध है तब संदिग्ध फल की आशा कैसे की जा सकती है। कल मिलने वाले मयूर

की अपेक्षा आज मिलने वाला कबूतर अच्छा है। संदिग्ध सोने की अपेक्षा निश्चित चांदी का सिक्का अच्छा है (कामसूत्र, 1.2.29-30 [247])।

अर्थशास्त्र में लोकायत मत को सांख्य और योग के साथ अन्वीक्षिकी कहा है (अर्थशास्त्र, 1.1 [248])।

इस प्रकार कह सकते हैं कि भारत की लगभग प्रत्येक परम्परा में भौतिकवाद और इस तरह की मान्यताओं का हर युग में बोलबाला रहा है, जैसा कि आज भी प्रचलन में है।

## 7. पंचभूतवाद की जैन दृष्टि से समीक्षा

जैन आगमों के आधार पर देखा जाए तो प्रत्येक मत के विवेचन में व्यापकता का दर्शन होता है। जैन दर्शन में पंचभूतों के अस्तित्व को स्वीकार किया है तथापि वहां पंचभूतवाद की निष्पक्ष समीक्षा भी प्राप्त होती है। पंचभूतों से भिन्न आत्मा नामक कोई पदार्थ नहीं है। पंचभूतों का गुण चैतन्य है और वह पंचभूतों के साथ ही विनष्ट हो जाती है। इस अयथार्थ युक्ति का निराकरण करते हुए कहा गया है कि ऐसे सिद्धान्त को मानने वाला महावीर के मत में स्वयं हिंसा करता है तथा दूसरों से करवाता है और अन्ततः मनुष्य को बेचकर या मारकर कहता है, इसमें भी दोष नहीं है। वे क्रिया-अक्रिया, सुकृत-दुष्कृत, कल्याण-पाप, साधु-असाधु, सिद्धि-असिद्धि, स्वर्ग-नरक का अस्तित्व है, उससे अनभिज्ञ होते हैं। इस प्रकार वे नाना कर्म समारम्भ करते हुए काम-भोग में निमग्न रहते हैं। अनार्य युक्ति-विरुद्ध सिद्धान्त प्रतिपादन करने वालों पर दूसरे लोग श्रद्धा कर उनकी पूजा करते (सूत्रकृतांग, II.1.28-29 [249])। कुछ उनके मत में दीक्षित हो जाते हैं और काम-भोगों में मूर्च्छित, गृद्ध, लुब्ध हो जाते हैं। वे स्वयं काम भोगों से मुक्त नहीं हो पाते और न ही अन्य प्राणी, भूत, जीव और सत्वों को उनसे मुक्त कर पाते हैं। इस प्रकार घर छोड़ देने पर भी आर्यमार्ग (सिद्धि) को प्राप्त नहीं कर पाते। वे न इधर के रहते हैं, न उधर के रहते हैं, बीच में ही कामभोगों में फसे रहते हैं (सूत्रकृतांग, II.1.30-31 [250])। इस प्रकार इस सिद्धान्त को स्वीकार करना उत्कृष्ट बंधन का हेतु है।

सूत्रकृतांग के टीकाकार भी पंचभूतवाद के निरसन में अपने मत का प्रतिपादन करते हैं। उनके अनुसार–

## पंचभूतों का गुण चैतन्य नहीं है

निर्युक्तिकार भद्रबाहु के अनुसार पंचमहाभूतों का गुण चैतन्य नहीं होने से उससे उत्पन्न आत्मा में भी चैतन्य नहीं होगा (सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, गाथा-33 [251])। पृथ्वी आदि पाँचभूतों के आपस में मिलने पर अथवा देह के रूप में परिवर्तित हो जाने पर उनसे चैतन्य आदि उत्पन्न नहीं हो सकते। जिसका गुण चैतन्य से अन्य है, उन पृथ्वी आदि पंचभूतों के संयोग से चेतनादि गुण कैसे प्रकट हो सकते हैं? 9वीं शताब्दी के टीकाकार शीलांक के मत में पृथ्वी आदि के अपने-अपने गुण हैं, जो चैतन्य से भिन्न हैं। पदार्थों का आधार बनना, कठिनता का होना पृथ्वी का गुण है। जल का गुण द्रवत्व या तरलपन है, अग्नि का गुण पक्तृत्व-पाचन या पचाने की शक्ति है। वायु का चलन-गतिशीलता गुण है, आकाश का गुण अवगाह-अवकाश या स्थान देश है। ये गुण चेतना से पृथक् हैं। यों तो पृथ्वी आदि भूत चेतना से अन्य भिन्न गुण लिए हुए हैं। चार्वाक पृथ्वी आदि भूतों से चेतना की उत्पत्ति सिद्ध करना चाहते हैं, किन्तु पृथ्वी आदि पांच महाभूतों के अपने-अपने गुण-चैतन्य से अन्य (इतर) है। इस प्रकार जब पृथ्वी आदि में से किसी एक पदार्थ का भी चैतन्य गुण नहीं है, तब उनके मिलने से चैतन्य गुण का उत्पन्न होना सिद्ध नहीं हो सकता। इस बात को प्रयोग-विधि या अनुमान द्वारा समझा जा सकता है। भूत समुदाय—पंचमहाभूत स्वतन्त्र है इसलिए वे धर्म पक्ष के रूप में ग्रहण किये जाते हैं और उन भूतों का गुण चैतन्य नहीं है, यह साध्य धर्म है। पृथ्वी आदि के गुण चैतन्य से अन्य हैं, दूसरे हैं, यह हेतु है। अन्य गुण युक्त पदार्थों के जो समुदाय या समुदाय समूह है, उस समुदाय में अपूर्व गुण जो उनमें पहले से विद्यमान नहीं है, उत्पन्न नहीं होता। जैसे—बालू के कणों के समुदाय में तेल उत्पन्न करने वाला स्निग्धता का गुण नहीं है, और बालू को पीलने से तैल पैदा नहीं होता उसी प्रकार घड़ों और वस्त्रों के समुदाय स्तम्भ आदि उत्पन्न नहीं हो सकते। शरीर में चैतन्य गुण दृष्टिगोचर—अनुभूत होता है, वह आत्मा का ही गुण हो सकता है, पंचभूतों का नहीं। पांच इन्द्रियों के उपादान गुण चैतन्य नहीं होने से भूत चैतन्य गुण वाला नहीं हुआ, न इन्द्रियाँ। उन इन्द्रियों के जो उपादान मूल कारण हैं, वे अचित्त रूप हैं—ज्ञानात्मक या चेतनात्मक नहीं हैं। अतएव चैतन्यभूतसमुदाय या पांचमहाभूतों

का गुण नहीं हो सकता। इन्द्रियों के स्थान-उपादान या मूलकारण इस प्रकार हैं—श्रोत्रेन्द्रिय का स्थान आकाश है क्योंकि श्रोत्रेन्द्रिय सुषिर-छिद्र या रिक्तमूलक है। घ्राणेन्द्रिय या नासिका का मूल कारण पृथ्वी है क्योंकि घ्राणात्मकता की दृष्टि से पृथ्वी स्वरूप है। नेत्र का उपादान कारण तेज या अग्नि है, क्योंकि नेत्रेन्द्रिय तेजःस्वरूप या ज्योतिर्मय है। इसी प्रकार रसनेन्द्रिय का उपादान कारण जल और स्पर्शनेन्द्रिय का पवन है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ.12 [252])। इस प्रकार पंचभूतों में चैतन्य उत्पन्न करने का गुण न होने से, उनके संयोग से चैतन्य उत्पन्न नहीं हो सकता।

पंचभूतों से भिन्न आत्मा नामक कोई पदार्थ नहीं है तो मृत शरीर के रहते भी वह (शरीर) मर गया, ऐसा व्यवहार कैसे होगा। इस शंका के प्रति उत्तर में भूतवादी (पांच अथवा चारभूतवादी) कहते हैं कि शरीर रूप में परिणत पंचभूतों में चैतन्य शक्ति प्रकट होने पर पांच भूतों से किसी एक का या दो अथवा दोनों (भूतों) के विनष्ट (जैसे—वायुभूत वायु में मिल जाता है आदि) होने पर शरीर का नाश हो जाता है इसलिए वह मर गया, ऐसा व्यवहृत होता है। शीलांक के अनुसार यह युक्ति सही नहीं है, क्योंकि मृत शरीर में भी पांचों महाभूत विद्यमान रहते हैं, फिर भी चैतन्य शक्ति नहीं रहती। इससे यह प्रमाणित होता है कि चैतन्य शक्तिमान आत्मा पंचभौतिक शरीर से भिन्न है तथा वह शाश्वत है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 12-13 [253])।

इस प्रकार शरीर परिणत पंचभूतों का विनाश होने पर शरीर का भी विनाश हो जाता है। जो जीव है, वही शरीर है। न पुण्य-पाप है और न ही परलोक। इस सिद्धान्त को मानने पर निम्न समस्याएँ खड़ी हो जाती हैं—

1. केवलज्ञान मुक्ति या सिद्धि को प्राप्त करके तप, स्वाध्याय, ध्यान आदि रूप किया जाने वाला उत्कृष्ट पुरुषार्थ, संयम और साधना निष्फल होगी।

2. व्यक्ति को दया, दान, सेवा, परोपकार, लोक-कल्याण आदि पुण्यजनक शुभकर्मों का फल नहीं मिलेगा। क्योंकि उनके सिद्धान्त के अनुसार सुकृत और दुष्कृत कर्मों का विपाक, कर्मफल के सिद्धान्त तथा पुनर्जन्म सिद्धान्त भी नहीं बताया जा सकता। वस्तुतः जैन मान्यतानुसार कर्मवाद और आत्मवाद का सीधा सम्बन्ध है। व्यक्ति के साथ (आत्मा के साथ) कर्मों का सम्बन्ध भवान्तर

तक चलता रहता है, इसलिए समस्त शुभाशुभ कर्मों का प्रतिफल तत्काल नहीं मिलता। अतः कर्मफल की धारणा के लिए आत्मवाद को मानना ही होगा।

३. हिंसा, झूठ, चौरी, डकैती आदि अपराध करने वाले लोग निःशंक होकर पाप में लीन रहेंगे। कारण कि उनकी आत्मा, शरीर तथा पापकर्म यहीं नष्ट हो जायेंगे तब परलोक में उन पापकर्मों का भुगतान करने के लिए उनकी आत्मा को नरक गति में नहीं जाना पड़ेगा। इस प्रकार संसार में अव्यवस्था, अनैतिकता और अराजकता का साम्राज्य फैल जायेगा।

## तृतीय अध्याय

# एकात्मवाद

भारतीय चिंतन में सर्वाधिक आधारभूत अवधारणा, व्यक्ति का शाश्वत केन्द्रक, जो मृत्यु के बाद भी बचा रहता है, वह है—आत्मा। आत्मा या तो कर्म के बंधन से मुक्त हो, मोक्ष प्राप्त कर लेती है या फिर एक नये जीवन में प्रवेश करती है। आरम्भिक वैदिक ग्रन्थों में आत्मा का उल्लेख प्रायः आत्मवाचक सर्वनाम के रूप में था। बाद में उपनिषदों में यह मुख्यतः दार्शनिक धारणा बन गई। आत्मा मनःशक्ति और शरीर के अन्य अंगों के क्रियान्वयन को संभव बनाती है, जो निःसंदेह उसी के लिए कार्य करते हैं। मनुष्य के प्रत्येक कर्म के पीछे आत्मा वैसे ही निहित है, जैसे ब्राह्मण की गतिविधियों के पीछे ब्रह्म (परम) है, जिसका ज्ञान आनन्द लाता है। यह सार्वभौमिक ब्रह्म का अंग है, कभी-कभी परमात्मा भी कहलाता है। आत्मा की अद्‌भुत मौलिकता के कारण कुछ लोगों ने इसे ब्रह्म के रूप में माना और कुछ ने इसे ब्रह्म का तत्त्व माना। हालांकि प्रत्येक मत, दर्शन, पद्धति के सामान्य विश्वमत के अनुसार व्याख्याएँ अलग-अलग हैं।

## 1. आत्मा की व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ एवं परिभाषा

आत्मा शब्द अनेक धातुओं से निष्पन्न होता है। महर्षि यास्क ने भ्वादिगणीय 'अत् सातत्यगमने'[1] स्वादिगणीय आप्लृव्याप्तौ[2] धातु से अनेक प्रत्ययों के योग से आत्मा शब्द की सिद्धि मानी है।

द्रव्यसंग्रह के टीकाकार ब्रह्मदेव (16वीं ई. शताब्दी) ने 'अत्' धातु से आत्मा शब्द की व्युत्पत्ति कही है। अत् धातु निरन्तर गमन अर्थ में वर्तता है और सब गमन रूप अर्थ धारक धातु ज्ञान अर्थ के धारक हैं। इस कारण जो यथासंभव ज्ञान सुख आदि गुणों में पूर्ण रूप से वर्तता है, वह आत्मा है अथवा शुभ-अशुभ रूप से जो पूर्ण रूप से वर्तता है, वह आत्मा कहलाता है अथवा उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य—इन तीन करके जो पूर्ण रूप से वर्तता है, उसे आत्मा

---

[1] संस्कृत धातुकोश, संपा. युधिष्ठिर मीमांसक, अर्थ सहित, मंत्री रामपाल कपुर ट्रस्ट, बहालगढ़, 1982, पृ. 6

[2] वही, पृ. 1

कहते हैं (द्रव्यसंग्रह, सूत्र 57 की टीका, पृ. 186 [254])। मोनियर-विलियम्स भी अत् (अतत् और अतमान) धातु से आत्मा की व्युत्पत्ति कहते हैं, जिसकी व्याख्या करते हैं, जो सतत रूप से गमन करता है, चलता है वह आत्मा है।[1]

कुछ विद्वान आत्मा शब्द की व्युत्पत्ति अन् 'सांस लेना' धातु से मानते हैं, जिसकी व्याख्या करते हैं—निःश्वास, श्वास, आत्मा, आत्मभाव। डूसन (Deussen) आदि विद्वान् इसकी उत्पत्ति दो धातुओं से करते हैं, जिसका मूल अर्थ है—'यह मैं'।[2]

वस्तुतः आत्मा केवल दार्शनिक शब्द ही नहीं अपितु संस्कृत भाषा का बहुप्रचलित शब्द है, जिसका अर्थ पूर्ण रूप से स्पष्ट है। जो प्रायः निजवाचक सर्वनाम के रूप में आत्मभाव के अर्थ में प्रयुक्त होता है। संज्ञा के रूप में यह मनुष्य के अपने व्यक्तिगत रूप के लिए, बाह्य संसार की तुलना में अपने शरीर के लिए और कभी-कभी अंगों की तुलना में धड़ के लिए, परन्तु अधिकांशतः शरीर की तुलना में आत्मा अथवा वास्तविक 'अन्तःसत्ता' के लिए प्रयुक्त होता है।[3]

आचारांगकार के अनुसार जो विज्ञाता है, वह आत्मा है और जो आत्मा है, वह विज्ञाता है, क्योंकि वह जानता है, इसलिए आत्मा है। यहाँ ज्ञायक स्वभाव वाले को आत्मा कहा है (आचारांगसूत्र, I.5.5.104 [255])।

टीकाकार शान्त्याचार्य (11वीं ई. शताब्दी) के अनुसार जो विविध भावों में परिणत होती है, वह आत्मा है[4] (उत्तराध्ययन शान्त्याचार्य टीका, पृ. 52 [256])। लगभग यही परिभाषा भारतीय दर्शन परिभाषा कोश में आई है, अतति सततं गच्छति व्याप्नोति वा आत्मा।[5] अर्थात् जो सर्वव्यापी हो, वह आत्मा है।

---

1. अत् (Naigh, atat or atamāna) to go constantly, walk, run. Sanskrit English Dictionary, by Monier-William [Oxford, 1899], Indian edn., 2004, by Munshiram Manoharlal Publisher, Delhi, p. 12.
2. Maurice Winternitz, *History of Indian Literature*, Vol. I, pp. 230-231.
3. Ātman is not simply a philosophical concept but a word frequently occurring in Sanskit whose meaning is fully clear. It means "self", is used often as a reflexive pronoun and means as a noun one's own person, one's own body as against the eternal world, sometimes the trunk as against the limbs, but most frequently it means the soul, the actual soul as against the body. Winternitz, *Ibid*, p. 231.
4. देखें, निरुक्तकोश, पृ. 18.
5. तुलना, भारतीय दर्शन परिभाषा कोश, संपा. दीनदयाल शुक्ल, प्रतिभा पब्लिकेशन, दिल्ली, 1993, पृ. 42.

वायुपुराण (3री ई. शताब्दी) के अनुसार जो सबको व्याप्त करता है, ग्रहण करता है, इस लोक के विषयों को भोगता है तथा इसका सर्वदा सद्भाव है, इसलिए यह आत्मा कहलाता है (वायुपुराण, पूर्वार्ध, 75.32 [257])। शंकराचार्य (8वीं ई. शताब्दी) ने कठोपनिषद् भाष्य में लिंग पुराण के एक श्लोक को उद्धृत किया है, जो उक्त बात को ही दोहराता है (लिंगपुराण, 1.70.96 [258])। हलायुधकोशकार (10वीं ई. शताब्दी) ने जाग्रतादि सभी अवस्थाओं में व्याप्त होने वाले को आत्मा कहा है (हलायुधकोश, पृ. 149 [259])।

आत्मा शब्द जीव के सन्दर्भ में भी प्रयुक्त हुआ है अतः जीव की कुछ परिभाषाएं देना यहां उपयुक्त होगा—भगवती के अनुसार जो जीवत्व और आयुष्य कर्म का भोग करता है, वह जीव है (भगवती, 2.1.15 [260])। जीवत्व का अर्थ है उपयोग—ज्ञान और दर्शन सहित होना। आयुष्य कर्म के अनुभव का अर्थ है निश्चित जीवन अवधि का उपभोग करना।

आचार्य कुन्दकुन्द (1-2 शती) पंचास्तिकाय में जीव को परिभाषित करते हुए कहते हैं—जो सब जानता और देखता है, सुख की इच्छा करता है, दुःख से डरता है, हित-अहित को करता है और उनका फल भोगता है, वह जीव है (पंचास्तिकाय, 122 [261])। न्यायसूत्रकार भी कुछ ऐसा ही कहते हैं—इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख तथा ज्ञान—इन छः गुणों से युक्त व्यक्तित्व जीव है (तुलना, न्यायसूत्र, 1.1.10 [262])।

निष्कर्ष रूप में कह सकते हैं कि आत्मा अथवा जीव एक ऐसा ज्ञायक स्वभावी तत्त्व है, जो द्रव्य और भाव प्राणों से जीता है ([263])। पांच इन्द्रियां, मन, वचन, काया, श्वासोच्छ्वास और आयुष्य—ये दस प्राण हैं और ज्ञान, दर्शन, सुख और वीर्य—ये चार भाव प्राण हैं। इन दोनों प्रकार के प्राणों से जो जीवित रहता है, जो जीता था, जो जीता है और जो जीएगा, वह जीव है।

## 2. जीव के पर्यायवाची शब्द

जैन आगम एवं कोश ग्रन्थों में जीव के अनेक पर्यायवाची शब्द उपलब्ध होते हैं। भगवती में जीव के अनेक अभिवचनों (पयार्यवाची) का उल्लेख हुआ है (भगवती, 20.2.17 [264])। इन अभिवचनों के निर्धारण का आधार जीव के लक्षण एवं स्वरूप को लेकर है। विविध अभिवचन इस प्रकार हैं—

**जीव**—जो प्राणधारण करता है—जीता है, आयुष्यकर्म और जीवत्व का अनुभव करता है, वह जीव कहलाता है (भगवती, 2.1.15 [265])। प्राण, भूत, जीव और सत्व—ये जैन परम्परा में जीव के चार पारिभाषिक शब्द भी कहे गए हैं—द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय जीवों को 'प्राण', वनस्पतिकाय को 'भूत', पंचेन्द्रिय प्राणियों को 'जीव' और चार स्थावर जीवों को 'सत्व' कहते हैं ([266])।

**I. प्राण**—क्योंकि वह आन, अपान तथा उच्छ्वास और निःश्वास करता है, इसलिए वह प्राण शब्द के द्वारा वाच्य होता है।

**II. भूत**—क्योंकि वह था, है और होगा, इसलिए वह भूत शब्द के द्वारा वाच्य होता है।

**III. जीव**—देखें ऊपर जीव में।

**IV. सत्व**—क्योंकि वह शुभ-अशुभ कर्मों के द्वारा विषादयुक्त बनता है, इसलिए वह सत्व शब्द के द्वारा वाच्य होता है (भगवती, 2.1.15 [267])।

**जीवास्तिकाय**—सभी जीवों का समुदाय जीवास्तिकाय कहलाता है (भगवती, 2.10.135 [268])।

**विज्ञ**—क्योंकि वह तिक्त कटु विषैले, अम्ल और मधुर रसों को जानता है, इसलिए वह विज्ञ शब्द से जाना जाता है (भगवती, 2.1.15 [269])।

**चेता**—पुद्गलों का चयनकर्ता होने से चेता है।

**जेता**—कर्म शत्रुओं का विजेता होने के कारण जेता है।

**आत्मा**—विविध गतियों में सतत्-अतत् गमन (परिभ्रमण) करता है।

**रंगण**—रागयुक्त है।

**हिण्डुक**—विविध गतियों में भ्रमण करता है।

**पुद्गल**—शरीरों के पूरण गलन होने से।

**मानव**—जो नवीन न हो, अनादि हो, वह मानव है।

**कर्ता**—कर्मों का कर्ता।

**विकर्ता**—विविध रूप से कर्मों का कर्ता अथवा विच्छेदक।

**जगत्**—अतिशयगमनशील (विविध गतियों) में होने से।

जन्तु—जो जन्म ग्रहण करता है।

योनि—दूसरों को उत्पन्न करने वाला।

स्वयम्भू—स्वयं (अपने कर्मों के फलस्वरूप) होने वाला।

सशरीरी—शरीरयुक्त होने के कारण।

नायक—कर्मों का नेता।

अन्तरात्मा—जो अन्तर् अर्थात् मध्यरूप आत्मा हो, शरीररूप न हो। ये सब जीव के पर्यायवाची हैं (भगवती अभयदेववृत्ति, पत्र 776-777 [270])।

इन अभिवचनों के साथ कुछ अन्य अभिवचनों का भी उल्लेख मिलता है। षट्खंडागम की धवला टीका के कर्ता वीरसेन (9वीं ई. शताब्दी) के अनुसार जीव कर्ता है, वक्ता है, प्राणी है, भोक्ता है, पुद्गल है, वेद है, विष्णु है, स्वयंभू है, शरीरी है, मानव है, सत्ता है, जन्तु है, मानी है, मायावी है, योगसहित है, संकुट है, असंकुट है, क्षेत्रज्ञ है और अंतरात्मा है (षट्खण्डागम—धवलाटीका, 1.1.1-2, गाथा 81-82 [271])। तथा महापुराण में जिनसेन (8वीं ई. शताब्दी) ने जीव, प्राणी, जन्तु, क्षेत्रज्ञ, पुरुष, पुमान, आत्मा, अन्तरात्मा, ज्ञ और ज्ञानी आदि जीव के पर्यायवाची शब्दों का उल्लेख किया है (महापुराण, 24.103 [272])।

## जीव और ब्रह्म

यद्यपि जैन परम्परा में जीव के पर्याय अर्थ में इन विभिन्न नामों का उल्लेख मिलता है, फिर भी यहाँ आत्मा अथवा जीव-ये दो नाम ही प्रमुख तथा प्रचलन में हैं। कारण यही कि अन्य भारतीय दर्शनों में भी ये दोनों नाम अधिकतर प्रयुक्त हैं। यद्यपि सांख्यदर्शन में आत्मा अर्थ में 'पुरुष' शब्द का प्रयोग होता है। एक बात और ध्यान देने योग्य है कि उपनिषदों में आत्मा के लिए जीव के अलावा ब्रह्म शब्द का भी प्रयोग मिलता है। किन्तु मुण्डकोपनिषद् में एक वृक्ष पर बैठे दो पक्षियों के उदाहरण द्वारा जीव और ब्रह्म में अन्तर दर्शाया गया है। जीव ऐसा पक्षी है, जो फलों का स्वाद लेता है और आत्मा या ब्रह्म केवल द्रष्टा या साक्षी रूपी पक्षी के समान है। जीव और ब्रह्म-दोनों एक शरीर में अंधकार और प्रकाश की तरह रहते हैं (मुण्डकोपनिषद्, 3.1-2 [273])। इस तरह जीव और ब्रह्म में व्यावहारिक दृष्टि से उपनिषदों में अन्तर किया गया है।

इसके साथ ही पारमार्थिक दृष्टि से दोनों में एकीभाव दिखाया गया है। एकाकार के विषय में कहा है—प्रणव धनुष है, आत्मा बाण है और ब्रह्म लक्ष्य है। अप्रमत्तता पूर्वक बाण चलाना चाहिए। जो बेधन करने वाला है, वह बाण के समान हो जाता है एवं लक्ष्य रूपी ब्रह्म के साथ एकाकार हो जाता है। वह सर्वज्ञ और सर्वात्मा हो जाता है (I. मुण्डकोपनिषद्, 2.2.4, 3.2.7, II. प्रश्नोपनिषद्, 4.10 [274])। इन उदाहरणों से जीव और ब्रह्म में एकत्व सिद्ध होता है। ब्रह्म भाष्य के अनुसार तो जीव का तात्पर्य संसार अवस्था वाले चेतन से ही है (ब्रह्मसूत्र भाष्य, 1.5.6 [275]), मुक्त चेतन से नहीं, और आत्मा शब्द तो साधारण (दर्शनीय, श्रवणीय, मननीय, ध्यान करने योग्य) है (बृहदारण्यकोपनिषद्, 2.4.5 [276])।

## जीव और जीवास्तिकाय

जीव और जीवास्तिकाय के सन्दर्भ में जैन आगमों में जीव और ब्रह्म के समान ही विवेचन मिलता है। सामान्यतः जीव और जीवास्तिकाय को एकार्थक माना जाता है। दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों ही परम्पराओं में सर्वत्र ऐसी ही मान्यता है किन्तु श्वेताम्बर परम्परा के आगम भगवती के दूसरे शतक में एकमात्र ऐसा सन्दर्भ मिलता है जहां जीव और जीवास्तिकाय को भिन्न माना गया है (भगवती, 2.10.134-135 [277]) तथा दूसरी तरफ भगवती के ही बीसवें शतक में जीव और जीवास्तिकाय को एक माना है (भगवती, 20.2.17 [278])। यह विचारणीय है।

जैन आगमानुसार धर्म, अधर्म, आकाश, पुद्गल और जीव—ये पाँच अस्तिकाय हैं (भगवती, 2.10.124 [279])। जीव अनन्त हैं। उन अनन्त जीवों के समुदाय का नाम जीवास्तिकाय है (भगवती, 2.10.135 [280])। एक जीव जीवास्तिकाय नहीं कहलाता तथा एक से कम जीव वाले जीव-समुदाय को जीवास्तिकाय नहीं कहा जाता। सभी जीवों का समुदाय जीवास्तिकाय है।

जीव, जीवास्तिकाय का एक देश है (भगवतीवृत्ति, 2.10.135 [281])। प्रत्येक जीव असंख्यात प्रदेशात्मक है, जबकि जीवास्तिकाय के प्रदेश अनन्त बतलाए गए हैं। यह अनन्त जीवों की अपेक्षा से है अर्थात् जीव संख्या की दृष्टि से अनन्त हैं तथा प्रत्येक जीव जीवास्तिकाय का एक प्रदेश माना गया है। अतः प्रदेश की दृष्टि से जीवास्तिकाय अनन्त प्रदेशी है। किन्तु जब जीव को

जीवास्तिकाय कहेंगे तो उसके प्रदेश असंख्य होंगे, क्योंकि जीव असंख्यप्रदेशी हैं। उसको अनन्त नहीं कहा जा सकता और सम्पूर्ण जीवों के समूह को जीवास्तिकाय कहने से ही जीवास्तिकाय अनन्त प्रदेशों की सही परिभाषा बैठ सकती है।

इस प्रकार ये सभी आत्मपर्याय अलग-अलग अर्थ को लेकर प्रयुक्त हैं। यद्यपि ये सभी एक आत्मा के अर्थ में ही हैं, फिर भी एक पर्याय के अर्थ को दूसरे पर्याय के अर्थ में परिवर्तित नहीं किया जा सकता है।

## 3. जैनागमों में आत्मा का स्वरूप विवेचन

आत्म-स्वरूप का प्रश्न जैन परम्परा का एक महत्त्वपूर्ण चर्चित विषय रहा है। जैन परम्परा में इस प्रश्न के समाधान में भगवान् महावीर की दोनों दृष्टियों निश्चय और व्यवहार का प्रयोग जैन आगमों में मिलता है। वस्तुतः आत्म-स्वरूप के प्रश्न के समाधान में ही नहीं अपितु जैन परम्परा, जैन दर्शन के हर प्रश्न के समाधान में इन दोनों दृष्टियों का बहुलता से उपयोग हुआ है।

जैन आगमों के अनुसार आत्मा का स्वरूप विविध विशेषताओं से युक्त है। जैन आगमानुसार आत्मा उपयोगमय, परिणामी, नित्य, अमूर्त, कर्ता, साक्षात्-भोक्ता, स्वदेह परिमाण, असंख्यात प्रदेशी, पौद्गलिक अदृष्टवान आदि विशेषताओं से सम्पन्न है।

**आत्मा उपयोगमय है**—यद्यपि आत्मा स्वरूप से अमूर्त और चैतन्यमय है, किन्तु प्रत्येक संसारी जीव शरीरधारी है। शरीरधारी होने के कारण वह मूर्त है। उसका चैतन्य अदृश्य है। वह क्रिया अथवा प्रवृत्ति के द्वारा दृश्य बनता है। जीव की पहचान ज्ञान से नहीं होती अपितु ज्ञानपूर्वक होने वाली प्रवृत्ति से होती है। भगवती में जीव की प्रवृत्ति की छह अवस्थाओं का उल्लेख मिलता है—उत्थान, कर्म, बल, वीर्य, पुरुषकार और पराक्रम। जीव उत्थान, गमन, शयन, भोजन आदि आत्मभावों के द्वारा अपने चैतन्य को अभिव्यक्त करता है। ये सारी जीव की प्रवृत्तियां विशिष्ट चेतनापूर्वक होती हैं और यह चैतन्यपूर्वक होने वाली प्रवृत्ति ही जीव का लक्षण बनती है (भगवती, 2.10.136-137 [282])।

5238

जीव का लक्षण उपयोग बतलाया गया है अर्थात् बोधरूप व्यापार चेतना की प्रवृत्ति, (I. भगवती, 2.10.137, II. उत्तराध्ययन, 28.10, III. तत्त्वार्थसूत्र, 2.8 [283]) और जीव को अनेक शक्तियों का पुंज कहा गया है। ज्ञान, दर्शन, चारित्र, तप, वीर्य और उपयोग—ये आत्मा की मुख्य शक्तियां हैं (उत्तराध्ययन, 28.11 [284])। इनको दो भागों में बांटा जा सकता है—1. वीर्य 2. उपयोग। ज्ञान और दर्शन का उपयोग में समावेश हो जाता है और चारित्र और तप का वीर्य में। ज्ञान के अनन्त पर्याय हैं। ज्ञेय के अनुसार ज्ञान के पर्याय का परिवर्तन होता रहता है, इसलिए उपयोग चेतनारूप व्यापार जीव का लक्षण बनता है।

**परिणामी नित्य**—भगवान् महावीर ने जीव को अपेक्षा भेद से शाश्वत और अशाश्वत दोनों कहा है। भगवती में इसकी स्पष्टता का संवाद मिलता है। गौतम भगवान् से प्रश्न करते हैं—भंते! जीव शाश्वत है या अशाश्वत? भगवान् गौतम को उत्तर देते हुए कहते हैं—जीव शाश्वत भी है और अशाश्वत भी। द्रव्य की अपेक्षा से वह शाश्वत है अर्थात् नित्य है और भाव की अपेक्षा से अशाश्वत अर्थात् अनित्य है (भगवती, 7.2.58-59 [285])। इसमें शाश्वतवाद और उच्छेदवाद दोनों का समन्वय हुआ है। चेतन जीव द्रव्य का विच्छेद कभी नहीं होता। इस दृष्टि से जीव को नित्य मानकर शाश्वतवाद को प्रश्रय दिया है और जीव की नाना अवस्थाएँ, जो स्पष्ट रूप से परिवर्तित होती हुई देखी जाती हैं, उसकी अपेक्षा से उच्छेदवाद को प्रश्रय दिया गया। भगवान् महावीर ने कहा है कि जीव की ये अवस्थाएँ अस्थिर हैं, अतः उनका परिवर्तन होता है, किन्तु चेतन द्रव्य शाश्वत स्थिर है। जीवगत बाल्यावस्था, कुमारावस्था, पांडित्यादि अस्थिर धर्मों का परिवर्तन होगा, जबकि जीव द्रव्य तो शाश्वत ही रहेगा (भगवती, 1.9.440 [286])।

द्रव्यार्थिक नय का दूसरा नाम—अव्युच्छित्ति नय है और भावार्थिक नय का दूसरा नाम व्युच्छित्तिनय है। इससे भी यही फलित होता है कि द्रव्य अविच्छिन्न ध्रुव शाश्वत होता है और पर्याय का विच्छेद नाश होता है अतएव वह अध्रुव, अनित्य, अशाश्वत है। जैसे जीव द्रव्य को शाश्वत और अशाश्वत बताया है इसी प्रकार जीव के नारक वैमानिक आदि विभिन्न पर्यायों को भी शाश्वत और अशाश्वत बताया है। जैसे जीव द्रव्य द्रव्यापेक्षा से नित्य कहा है, वैसे ही नारक को भी जीव द्रव्य की अपेक्षा से नित्य कहा है। और जैसे जीव द्रव्य को नारकादि पर्याय की अपेक्षा से अनित्य कहा है,

वैसे ही नारक जीव को भी नारकत्व रूप पर्याय की अपेक्षा से अनित्य कहा है (भगवती, 7.3.93-94 [287])।

जीव की शाश्वतता का जो स्पष्टीकरण भगवती में भगवान् महावीर द्वारा जमाली के साथ हुए प्रश्नोत्तरों में हुआ है, उससे नित्यता-अनित्यता से क्या मतलब है—यह बिल्कुल स्पष्ट हो जाता है।

भगवान जमाली से कहते हैं—"तीन कालों में ऐसा कोई समय नहीं जबकि जीव न हो। इसलिए जीव शाश्वत, ध्रुव एवं नित्य कहा जाता है किन्तु जीव नारक से मिटकर तिर्यंच होता है और तिर्यंच से मिटकर मनुष्य होता है। इस प्रकार जीव क्रमशः नाना अवस्थाओं को प्राप्त करता है। अतएव इन अवस्थाओं की अपेक्षा जीव अनित्य, अशाश्वत, अध्रुव है अर्थात् अवस्थाओं के नानात्व रहने पर भी जीवत्व कभी लुप्त नहीं होता पर जीव की अवस्थाएँ लुप्त होती रहती हैं। इसलिए जीव शाश्वत और अशाश्वत दोनों हैं (भगवती, 9.33.233 [288])।

उत्तराध्ययन का यह सूक्त जीव का कभी नाश नहीं होता। आत्मा की शाश्वतता की सिद्धि का प्रतीक सूत्र है (उत्तराध्ययन, 2.27 [289])।

वस्तुतः आत्मा न तो कभी अनात्मा (जड़) से उत्पन्न होती है और न किसी भी अवस्था में अपना चेतन लक्षण को छोड़कर जड़ बनती है। इसी दृष्टि से उसे नित्य कहा जाता है। लेकिन आत्मा की मानसिक अवस्थाएँ परिवर्तित होती रहती हैं, अतः इस अपेक्षा से उसे अनित्य कहा गया है।

**आत्मा अमूर्त है**—आत्मा स्वभाव से अमूर्त है। अमूर्त अर्थात् जिसमें रूप, रस, गंध और स्पर्श—ये पुद्गल लक्षण नहीं पाये जाते। आत्मा के अमूर्त स्वरूप का विवेचन आचारांगसूत्र में विस्तार से मिलता है। इसके भाष्य में कहा गया है कि मेरा वह आगति और गति—इन दोनों को जानने वाला[1] पुरुष न किसी के द्वारा छेदा जाता है, न जलाया जाता है, न मारा जाता है (आचारांगसूत्र, I.3.3.58 [290])। जैसा कि गीताकार भी कहते हैं कि ऐसा वह पुरुष जो लोक में किसी के द्वारा न छेदा जाता है, न भेदा

---

1. विरागस्य आलम्बनमस्ति आगतेर्गतेश्च परिज्ञानम् (आचारांगभाष्यम्, पृ. 185), अर्थात् विराग का आलम्बन है आगति और गति का ज्ञान।

जाता है, न जलाया जाता है और न मारा जाता है (गीता, 2.24 [291])। लौकिक दृष्टि से शरीरावस्था में वह शस्त्र आदि से नहीं छेदा जाता और लोकोत्तरदृष्टि से शरीरमुक्त (सिद्ध) अवस्था में भी वह अच्छेद्य, अभेद्य, अदाह्य और अवन्ध्य होता है।

सभी स्वर वहाँ से लौट आते हैं जहाँ न कोई तर्क है। ऐसी वह आत्मा मति के द्वारा भी ग्राह्य नहीं है (आचारांगसूत्र, I.5.6.123-125 [292])। अमूर्त आत्मा शब्द, तर्क और मति का विषय नहीं है। वह इनसे परे है। जैसा कि उत्तराध्ययन में भी कहा गया है कि यह इन्द्रियों के द्वारा नहीं जाना जा सकता, क्योंकि अमूर्त है (उत्तराध्ययन, 14.19 [293])। और यही बात उपनिषद् साहित्य में भी आती है कि वहाँ न आँख जाती है, न ही वाणी और न ही वहाँ मन की पहुँच है। वाणी वहाँ पहुँचे बिना ही मन के साथ लौट आती है (I. केनोपनिषद्, 1.3, II. तैत्तिरीयोपनिषद्, 2.2 [294])।

वह आत्मा (शुद्ध आत्मा) न दीर्घ है, न ह्रस्व है, न गोल है, न त्रिकोण, न चतुष्कोण और न परिमण्डल। वह न काला है, न नीला, न लाल, न पीला और न सफेद है। वह न सुगंधयुक्त है और न दुर्गंधयुक्त। वह न तीखा है, न कड़ुआ, न कसैला, न खट्टा है और न मीठा है। वह न कर्कश है, न मृदु है, न गुरु (भारी) है, न लघु (हल्का) है, न ठण्डा है, न गर्म है, न चिकना है, न रुखा है। वह कायवान (शरीरी) नहीं है। वह जन्मधर्मा नहीं है, वह संघ (निर्लेप) है। वह न स्त्री है, न पुरुष है और न नपुंसक है (आचारांगसूत्र, I.5.6.127-135 [295])। श्वेताश्वतरोपनिषद् में भी कहा गया है कि जीव वस्तुतः न स्त्री है, न पुरुष और न ही नपुंसक। अपने कर्मों के अनुसार वह जिस-जिस शरीर को धारण करता है, उससे उसका सम्बन्ध हो जाता है (तुलना, श्वेताश्वतरोपनिषद्, 5.10 [296])। वह आत्मा परिज्ञा संज्ञा वाला है अर्थात् सर्वत्र चैतन्यमय है। वह उपमा से अतीत है, ऐसी वह आत्मा अरूपी (अमूर्त) सत्ता वाली है, पदातीत है, जो न शब्द है, न रूप, न गंध, न रस और न ही स्पर्शयुक्त (आचारांगसूत्र, I.5.6.136-140 [297])।

उक्त गुणधर्म पुद्गल के हैं और आत्मा विशुद्ध रूप से पुद्गल रूप न होने के कारण वह इन सभी गुणों से परे है। अर्थात् वह अमूर्त—अरूपी है और यही कारण है कि वह इन्द्रियों द्वारा ग्राह्य नहीं है। उक्त वर्णन शुद्धात्मा की अपेक्षा

से समझना चाहिए, क्योंकि संसारी दशा में आत्मा को अपने निजी गुणों का विकास इन्द्रियों के सहारा ही करना होता है।

संसार परिवर्त आत्मा पुद्‌गलों से इतना एकमेक हो गया है कि उसके बिना उसका काम ही नहीं चल पाता, यहां तक कि उसे इन कर्म पुद्‌गलों से छूटने के लिए भी इनका ही सहारा लेना पड़ता है। व्यक्ति को अपने शुद्ध स्वरूप को पाने के लिए जो साधना करनी होती है, उसके लिए भी इन शरीरादि पौद्‌गलिक पदार्थों का ही अवलम्बन लेना पड़ता है। इस प्रकार निमित्त की दृष्टि से आत्मा को रूपी भी माना गया है। शरीरादि की क्रियाएँ भी जीव के संसर्ग से ही होती है, निर्जीव शरीर आदि में स्वयं क्रिया नहीं हो सकती, इसी अपेक्षा से शरीर की पौद्‌गलिक क्रियाओं को आत्मा की पर्याय भी मानी गई है। जैसा कि भगवती में कहा गया है—प्राणातिपात, मृषावाद, यावत् मिथ्यादर्शनशल्य, औत्पत्तिकी यावत् पारिणामिकी बुद्धि अवग्रह यावत् धारणा, उत्थान, कर्म, बल, वीर्य और पुरुषकार पराक्रम, नैरायिकत्व असुरकुमारत्व यावत् वैमानिकत्व, ज्ञानावरणीय यावत् अन्तराय कर्म, कृष्णलेश्या यावत् शुक्ललेश्या, सम्यग्दृष्टि, मिथ्यादृष्टि, सम्यगृमिथ्यादृष्टि, चक्षुदर्शन यावत् केवलदर्शन अभिनिबोधिकत्व यावत् विभंगज्ञान, आहारसंज्ञा यावत् परिग्रह संज्ञा, औदारिक शरीर यावत् कार्मणशरीर, मनोयोग, वचनयोग, काययोग तथा साकारोपयोग एवं अनाकारोपयोग—ये सब और इनके जैसे अन्य धर्म, क्या आत्मा के सिवाय अन्यत्र परिणमन नहीं करते हैं? उत्तर में कहा गया—प्राणातिपात से लेकर अनाकारोपयोग तक, सब धर्म आत्मा के सिवाय अन्यत्र परिणमन नहीं करते हैं। अतएव इनको आत्मा की पर्याय मानी जाती है। पर्यायें द्रव्य से कथंचित अभिन्न होती हैं। इस दृष्टि से वे सब पर्यायें आत्मा की हैं। आत्मा के सिवाय अन्यत्र ऐसा परिणमन नहीं होता है। अतएव ये आत्मपर्यायें हैं। इस प्रकार आत्मा अपने शुद्ध मौलिक रूप में अरूपी है और पौद्‌गलिक संसर्ग के कारण कथंचित रूपी भी है (भगवती, 20.3.20 [298])।

**स्वदेह परिमाणत्व**—यद्यपि आत्मा अपने शुद्ध स्वरूप की दृष्टि से अरूपी और अमूर्त है, तथापि आत्मप्रदेशों में संकोच और विस्तार होने से वह अपने छोटे-बड़े शरीर के परिमाण वाली हो जाती है।[1] स्वदेह परिमाण वाली कहने का

---

[1] क्रमशः निगोद और केवली समुद्‌घात की अवस्था में ऐसा होता है।

तात्पर्य यह है कि आत्मा को अपने संचित कर्म के अनुसार जितना छोटा-बड़ा शरीर मिलता है, उस पूरे शरीर में व्याप्त होकर वह रहता है। शरीर के हर अंश में जीव रहता है। यदि शरीर छोटा होता है तो अपने प्रदेशों का संकोच कर लेता है और यदि शरीर बड़ा होता है तो अपने प्रदेशों को फैलाकर उसमें व्याप्त हो जाता है।

जैन आगमानुसार आत्मा अणु भी है और विभु भी है। वह सूक्ष्म है तो इतना कि एक आकाश प्रदेश के अनन्तवें भाग में समा सकता है और विभु है तो इतना कि समग्र लोक को व्याप्त कर सकता है (स्थानांग, 8.114 [299])।

जैन आगमों में आत्मा का परिमाण शरीरव्यापी बताया गया है। चैतन्य को जीव का सामान्य लक्षण कहा गया है। उसकी दृष्टि में सब जीव समान है, लेकिन उसका विकास सबमें समान नहीं होता। उसका कारण है—आवरण का तारतम्य। चैतन्य की दृष्टि से सब जीव समान हैं और कर्मजनित तारतम्य की दृष्टि से वे असमान हैं। भगवती में चैतन्य की दृष्टि से हाथी और कुंथु की समानता बताकर उसके कर्मजनित तारतम्य के दस बिन्दु बतलाए गए हैं। गौतम के प्रश्न के समाधान में भगवान कहते हैं—कुंथु की अपेक्षा हाथी के महत्तर कर्म, महत्तर क्रिया, महत्तर आश्रव, महत्तर आहार, महत्तर नीहार, महत्तर उच्छ्वास, महत्तर निःश्वास, महत्तर ऋद्धि, महत्तर महिमा और महत्तर द्युति वाला है (भगवती, 7.8.158 [300])।

हाथी और कुंथु का जीव चैतन्य की दृष्टि से समान है—यह कैसे संभव है? इसका भी समाधान भगवती में मिलता है। इस प्रश्न का समाधान प्रकाश और ढक्कन के उदाहरण से दिया गया है—दीये पर ढक्कन छोटा है तो वह उस छोटे भाग को प्रकाशित करता है, ढक्कन बड़ा होता है तो वह बड़े भाग को प्रकाशित करता है। इसी प्रकार जीव पूर्वकृत कर्म के अनुसार जिस प्रकार के शरीर का निर्माण करता है, उसे अपने असंख्य आत्म प्रदेशों से चैतन्यमय बनाता है, फिर वह छोटा हो अथवा बड़ा। शरीर का भेद चैतन्य की सत्ता में भेद नहीं डालता। उससे चैतन्य का प्रसार क्षेत्र छोटा-बड़ा हो सकता है। अतः एक अपेक्षा से आत्मा को शरीरव्यापी कहा गया है (भगवती, 7.8.159 [301])।

आत्म-प्रदेशों में संकोच और विस्तार होने के आधार पर आत्मा को स्वदेह परिमाण मानता है। जैसे दीपक की प्रभा अभी पूरे कमरे में व्याप्त है, उसी दीपक

पर यदि बड़े बर्तन का आवरण डाल दिया जाए तो वह प्रभा बर्तन के अंदर ही सिमट जायेगी। यदि बर्तन हटा लिया जाए तो वह फिर पूरे कमरे में फैल जाती है। इसी तरह आत्मप्रदेश सब जीवों में समान होने पर भी वे हाथी में हाथी शरीर प्रमाण और कुंथु में कुंथु शरीर प्रमाण हो जाते हैं (भगवती, 7.8.159 [302])। वैसे ही आत्मा भी जिस देह में रहता है, उसे चैतन्याभिभूत कर देता है, किन्तु यह बात केवल संसारी आत्मा के सम्बन्ध में है। मुक्तात्मा का आकार अपने त्यक्त देह का दो तिहाई होता है (उत्तराध्ययन, 36.64 [303])।

**आत्मा कर्ता-भोक्ता है**—जैन आगमानुसार आत्मा स्वयं अपने कर्मों का कर्ता और उसके सुख-दुःखादि रूप फल का भोक्ता है। सूत्रकृतांग में आत्मा को अकर्ता मानने वाले लोगों के विरोध में स्पष्ट रूप से कहा गया है—जो लोग धृष्टतापूर्वक कहते हैं कि करना, कराना आदि क्रिया आत्मा नहीं करता, वह तो अकर्ता है। इन वादियों को सत्य ज्ञान का पता नहीं और न ही उन्हें धर्म का ही भान है (सूत्रकृतांग, I.1.1.13-21 [304])।

आत्मा का कर्ता स्वरूप दिखाते हुए आत्मा को वेतरणी नदी, शाल्मली वृक्ष, कामधेनु तथा नन्दनवन इन उपमाओं से उपमित किया गया है (उत्तराध्ययन, 20.36 [305])। इसी आगम में कहा गया है कि आत्मा ही सुख और दुःखों का कर्ता और भोक्ता है (उत्तराध्ययन, 20.37 [306])। उससे भी आगे यहां तक कहा गया है कि सिर काटने वाला शत्रु भी उतना अपकार नहीं करता, जितना दुराचरण में प्रवृत्त अपनी आत्मा करती है (उत्तराध्ययन, 20.48 [307])।

अनेक प्रकार के कर्म करके (उत्तराध्ययन, 2.2 [308])। किये हुए कर्मों को भोगे बिना छुटकारा नहीं मिलता (उत्तराध्ययन, 4.3, 13.10 [309])। कर्म कर्ता का अनुसरण करता है (उत्तराध्ययन,13.23 [310])। शरीर को नौका तथा जीव को नाविक कहा है (उत्तराध्ययन, 23.73 [311])। इत्यादि बातें जीव के कर्तृत्व भोक्तृत्व को प्रदर्शित करती है।

जैसे आत्मा का कर्तृत्व कर्म-पुद्गलों के निमित्त से सम्भव है, वैसे ही आत्मा का भोक्तृत्व भी कर्म-पुद्गलों के निमित्त से ही सम्भव है। कर्तृत्व और भोक्तृत्व—दोनों ही शरीरयुक्त बद्धात्मा में पाये जाते हैं, मुक्तात्मा या शुद्धात्मा में नहीं। जैन दर्शन आत्मा का भोक्तृत्व भी सापेक्ष दृष्टि से शरीरयुक्त बद्धात्मा में स्वीकार करता है।

**आत्मा असंख्यात प्रदेशी है**—जैन आगमानुसार आत्मा असंख्यात प्रदेशी है। आत्मा जब लोकपूरण केवली समुद्घात अवस्था को प्राप्त करती है तब आत्मा का एक-एक प्रदेश लोकाकाश के एक-एक प्रदेश पर अवस्थित हो जाता है। एक-एक जीवप्रदेश अविभक्त होने पर भी फैलाव की अपेक्षा से पृथक्-पृथक् (एक-एक आकाशप्रदेश पर एक-एक जीव-प्रदेश) हो जाता। यही सूक्ष्म अवगाहना है।[1] (I. स्थानांग, 8.114, II. दशवैकालिकनिर्युक्ति, 135, अवचूर्णि, पृ. 71 [312]) चूंकि लोकाकाश के प्रदेशों की संख्या असंख्यात प्रदेशी आगमोक्त है (स्थानांग, 4.495 [313]) अतः आत्मा भी असंख्यात प्रदेशी सिद्ध होती है और यही कारण है कि जीव को क्षेत्र की अपेक्षा लोकप्रमाण, लोकपरिमाण भी कहा जा सकता है (भगवती, 2.10.144 [314])।

उक्त आत्मस्वरूप विवेचन कुन्दकुन्दचार्य(1-2 शती) द्वारा भी पंचास्तिकाय में निरूपित किया गया—आत्मा जीव है, वह चैतन्य उपयोग वाला, किये हुए कर्मों का कर्ता, पुण्य-पाप का कर्ता और उसके फल का भोक्ता है, शरीर परिमाण वाला, अमूर्त्तिक तथा कर्म संयुक्त है (पंचास्तिकाय, 27 [315])। उन्होंने भावपाहुड में उक्त विशेषताओं के अतिरिक्त आत्मा को अनादि निधन भी कहा (भावपाहुड, 148 [316])। कुन्दकुन्दाचार्य के उत्तरवर्ती सभी आचार्यों ने भी आत्मा के इसी स्वरूप का अनुकरण किया। जैसा कि नेमिचन्द सिद्धान्त चक्रवर्ती (11 ई. शताब्दी) ने आत्मा को उपयोगमय, अमूर्त, कर्ता, स्वदेहपरिमाणवाला, भोक्ता, संसारी तथा सिद्ध अर्थात् ऊर्ध्वगमन स्वभाव वाला कहा है (द्रव्यसंग्रह, 2 [317])।

अतः कहा जा सकता है कि आगमों में जो आत्म स्वरूप विवेचित है, उसे ही बाद के आचार्यों ने वहाँ से ग्रहण कर अलग तरीके से प्रस्तुत किया।

इस प्रकार जैनागमों में पर्यायदृष्टि से आत्मा को अनित्य बताया है, किन्तु द्रव्य दृष्टि से आत्मा को नित्य भी कहा है। आत्मा शरीर से भिन्न भी है, अभिन्न भी है। स्वरूप दृष्टि से भिन्न है और संयोग तथा उपकार की दृष्टि से अभिन्न है। आत्मा का स्वरूप चैतन्य है तथा शरीर का स्वरूप जड़ है। इसलिए दोनों भिन्न हैं। संसारावस्था में आत्मा और शरीर का दूध और पानी की तरह एकात्म संयोग होता है। इस शरीर से किसी वस्तु का संस्पर्श होने पर आत्मा

---

[1] देखें, भिक्षु आगमविषय कोश, भाग-1, पृ. 276.

में संवेदन और कर्म-विपाक होता है। जीव की संसारावस्था व्यावहारिक दृष्टि से है। शुद्ध नय की अपेक्षा वह ज्ञान स्वरूप है, सर्वत्र चैतन्यमय है तथा क्षेत्र की अपेक्षा वह लोक परिणामी है। जब तक जीव राग-द्वेष-क्रोध, मान आदि विकारों से ग्रस्त रहता है, तब तक वह संसार में भटकता हुआ, कर्म-विपाक को भोगता है। कर्म-बंधनों को तोड़ने के बाद वह लोकाग्र में जा पहुँचता है और शुद्ध चैतन्यमय बन, उस शुद्ध चैतन्यमय स्थिति में वह अनंतज्ञान, अनंतदर्शन, अनंतशक्ति और अनंतआनन्द का अनुभव करता है। वह स्वयं ईश्वर बन जाता है।

## 4. महावीरयुगीन आत्मविषयक विभिन्न मतवाद

किसी भी धर्म और नीतिगत सिद्धान्त को उसके आत्मा सम्बन्धी सिद्धान्त के अभाव में सही रूप से नहीं समझा जा सकता। भगवान् महावीर के आत्मवाद या आत्म-सिद्धान्तों को समझने के लिए उनके समकालीन विभिन्न आत्मवादों को समझना आवश्यक है।

भगवान् महावीर के समकालीन विभिन्न विचारकों की आत्मवाद सम्बन्धी विभिन्न धारणाएँ विद्यमान थीं। कोई उसे नित्य कहता, तो कोई उसे क्षणिक, कोई उसे सूक्ष्म मानता तो कोई विभु। कुछ विचारक उसे कर्ता मानते हैं तो कुछ निष्क्रिय और कूटस्थ नित्य। इन विभिन्न आत्मवादों में मुख्य रूप से देखें तो, उसमें तीन आत्म-विचार प्रमुख थे—एक था उपनिषदों का ब्रह्मवाद अथवा एकात्मवाद, दूसरी ओर बुद्ध का अनात्मवाद और तीसरी विचारधारा थी जैन आत्मवाद अथवा अनेकांतवाद की, जहाँ इन विभिन्न आत्मवादों का समाहार मिलता है।

जैसा कि पूर्व में बता चुके हैं कि भगवान् महावीर का युग मतवाद बहुलता का युग था अतः उस समय अनेकों मतवाद एवं उनके आत्मवाद अस्तित्व में थे। महावीर युग में निम्न आठ आत्मवाद प्रमुख थे—1. नित्य या शाश्वत आत्मवाद, 2. अनित्य आत्मवाद या उच्छेद आत्मवाद, 3. अक्रिय आत्मवाद, नियतिवाद, 4. परिणामी आत्मवाद, आत्म कर्तृत्ववाद, पुरुषार्थवाद, 5. सूक्ष्म आत्मवाद, 6. विभु आत्मवाद, 7. अनात्मवाद, 8. ब्रह्मवाद या एकात्मवाद।

600 ई.पू. में भगवान् महावीर एवं गौतम बुद्ध के अलावा पांच धर्मनायकों (अजित केशकम्बल, पकुधकच्चायन, पूरणकाश्यप, संजयवेलट्ठिपुत्त एवं मंक्खलिगोशाल) का उल्लेख मिलता है। ये सभी मगध राजा अजातशत्रु के समकालीन किसी धार्मिक संघ के मुखिया, गणाधिपति, साधु-सम्मत यशस्वी तीर्थंकर थे, जो बहुजनों द्वारा सम्मानित (समस्त देश में इनका सम्मान किया जाता था), चिर-प्रवर्जित अर्थात् अनुभव प्राप्त थे। जिनका अनेक शिष्य अनुसरण करते थे (I. दीघनिकाय, II.151-155, खण्ड-1 पृ. 52-53, II. दीघनिकाय, महापरिनिब्बाणसुत्त, खण्ड-2, पृ. 113, [318])। इनमें से अजितकेशकम्बल के अनित्य आत्मवाद अथवा तज्जीव-तच्छरीरवाद का तथा पकुधकच्चायन के चारभूत सिद्धान्त का द्वितीय अध्याय **पंचभूतवाद** में विवेचन किया गया। चौथे अध्याय **क्षणिकवाद** के अन्तर्गत गौतम बुद्ध के क्षणिक आत्मवाद का, पांचवें अध्याय **सांख्यमत** में पूरणकाश्यप के अकारकवाद तथा पकुधकच्चायन के आत्म षष्ठवाद का तथा सूक्ष्म आत्मवाद का, छठे अध्याय **नियतिवाद** में मंखलिगोशाल के अक्रिय आत्मवाद अथवा नियतिवाद का तथा सातवें अध्याय **महावीरकालीन सिद्धान्तों का संक्षिप्त परिचय** में चार समवसरण अवधारणा के अन्तर्गत संजय के अज्ञानवाद का विवेचन किया जाएगा, क्योंकि ये आत्मवाद उन अध्यायों से संबंधित हैं। अतः स्वतंत्र रूप से उक्त अध्यायों में विवेचना की जाएगी तथा प्रस्तुत अध्याय में एकात्मवाद का विवेचन प्रस्तुत है।

## 5. जैन आगमों में एकात्मवाद का प्रतिपादन

एकात्मवाद[1] सिद्धान्त सर्वप्रथम उपनिषदों में प्राप्त होता है। उपनिषदों को परवर्ती काल में वेदान्त नाम से पुकारा गया है, क्योंकि वे वैदिक साहित्य के उपसंहार के रूप में लिखे गये थे। यद्यपि वर्तमान समय में वेदान्त से प्रायः वेदान्त दर्शन समझा जाता है, जिसमें ब्रह्मसूत्र अथवा उत्तरमीमांसा के साथ वेदान्त के विभिन्न सम्प्रदायों का समावेश होता है, परन्तु उपनिषदों को

---

[1] एकात्मवाद को उपनिषद् का उपजीवी दर्शन बताया गया है। यद्यपि ऋग्वेद (1500 ई.पू.) में आत्मरूप में अप्रतिष्ठित 'सत् एक था' यह सिद्धान्त प्राप्त होता है और लोग उसे अनेक तरीकों से कहते थे (ऋग्वेद, 1.164.46 [319])।

प्राचीनकाल में वेदान्त ही कहते थे। वेदान्त और उपनिषद् ये पर्यायवाची शब्द थे। मुण्डकोपनिषद् के इस कथन से कि "जिन्होंने वेदान्तशास्त्र द्वारा उसके अर्थस्वरूप परमात्मा को भली-भांति निश्चयपूर्वक जान लिया है तथा कर्मफल और कर्मासक्ति के त्याग रूप योग से जिनका अन्तःकरण सर्वथा शुद्ध हो गया है, ऐसे सभी प्रयत्नशील साधक मरणकाल में शरीर का त्याग करके परब्रह्म परमात्मा के परमधाम में जाते हैं और वहाँ परम अमृतस्वरूप होकर संसार अवस्था बंधन से सदा के लिए मुक्त हो जाते हैं" (मुण्डकोपनिषद्, 3.2.6 तथा कैवल्योपनिषद्, 1.4 [320])। यह पुष्ट हो जाता है कि उपनिषद् को वेदान्त माना जाता था। इनके अलावा भी श्वेताश्वतर में भी उपनिषद् के लिए वेदान्त शब्द का प्रयोग मिलता है—वेदान्त में अर्थात् उपनिषदों में परमगुह्य इस विद्या को पूर्वकल्प में प्रेरित किया गया था, जिसका चित्त अत्यन्त शान्त न हो, उस पुरुष को तथा पुत्र या शिष्य ही क्यों न हो, उसे वेदान्त विद्या को नहीं बतलाना चाहिए (श्वेताश्वतरोपनिषद्, 6.22 [321])।

सृष्टि की उत्पत्ति के मूल कारण और स्वरूप के विषय में विभिन्न प्रकार के प्रश्न और उन प्रश्नों के समाधान मानव मस्तिष्क में प्राचीनकाल से लेकर आज तक चले आ रहे हैं।

विश्व का मूल कारण क्या है? वह सत् है या असत्? सत् है तो पुरुष है या पुरुषेत्तर—जल, वायु, अग्नि, आकाश आदि में से कोई एक? इन प्रश्नों का उत्तर उपनिषदों के ऋषियों ने अपनी-अपनी प्रतिभा के बल से दिया है[1] और इस विषय में नाना मतवादों की सृष्टि खड़ी कर दी।

सृष्टि विधान के अपौरुषेय और पौरुषेय सिद्धान्तों के विकास और उद्‌भव संबंधी अवधारणाओं का पाश्चात्य दर्शन में विशेषकर ग्रीक् दर्शन में अद्‌भुत साम्य मिलता है।[2] यहाँ उस विचार साम्य को दर्शाने का प्रयत्न कदाचित् ही होगा।

कुछ विचारकों के मतानुसार असत् से भी सत् की उत्पत्ति हुई है (तैत्तिरीयोपनिषद्, 2.7 [322])। प्रारम्भ में मृत्यु का ही साम्राज्य था, अन्य कुछ

---

[1] R.D. Ranade, *Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, Bharatiya Vidya Bhavan, Chowapatty, Bombay, [1st edn. 1926], 2nd edn., 1968. p. 73.

[2] For the similar ideas, see, *Ibid*, pp. 72-75.

भी नहीं था (बृहदारण्यकोपनिषद्, 1.2.1 [323])। उसी में से सृष्टि हुई। तथा कुछ के अनुसार सत् से असत् हुआ और वही अण्ड बनकर सृष्टि का उत्पादक हुआ (छान्दोग्योपनिषद्, 3.19.1 [324])।

इन मतों से भिन्न सत्कारणवादियों का कहना है कि असत् से सत् की उत्पत्ति कैसे हो सकती है? सर्वप्रथम एक और अद्वितीय सत् ही था। उसी ने सोचा मैं अनेक होऊँ। तब क्रमशः सृष्टि की उत्पत्ति हुई (छान्दोग्योपनिषद्, 6.2.1-3 [325])।

इनमें भी एकमत नहीं था तब कोई-कोई ने पंचभूतों (जड़भूतों) से उत्पत्ति बताई (I. बृहदारण्यकोपनिषद्, 5.5.1, II. छान्दोग्योपनिषद्, 1.9.1, 4.3.1 [326])। जब इनसे भी सृष्टि विधान का प्रश्न सुलझा नहीं तब प्राण शक्ति को सृष्टि का उत्पादक तत्त्व बताया गया (छान्दोग्योपनिषद्, 1.11.5, 4.3.3 [327])।

उपनिषद् के इन वादों को संक्षेप में कहना हो तो कहा जा सकता है कि किसी मत से असत् से सत् की उत्पत्ति होती है, किसी के मत से विश्व का मूल तत्त्व सत् है, किसी के मत से वह सत् जड़ है और किसी के मत में वह तत्त्व चेतन है। कहने का तात्पर्य है कि विश्व की उत्पत्ति के मूल में जड़ अथवा चेतन कोई तत्त्व तो अवश्य निहित है, किन्तु वह तत्त्व कोई आत्मा अथवा पुरुष नहीं हो सकता है। लेकिन इसके विपरीत एक अन्य विचार मिलता है, वह यह कि विश्व का मूल कारण या तत्त्व आत्मा ही है और वह परम ईश्वर जगत् का आदि कारण है (I. श्वेताश्वतरोपनिषद्, 6.12, II. छान्दोग्योपनिषद्, 7.25.2, III. बृहदारण्यकोपनिषद्, 2.4.5 [328])।

इस प्रकार इन सभी वादों के अस्तित्व को देखते हुए प्रो. रानाडे का कहना है कि उपनिषद्कालीन दार्शनिकों की दर्शन के क्षेत्र में जो विशिष्ट देन आत्मवाद है।[1] विभिन्न वादों के होते हुए भी आत्मवाद ने अपना महत्त्व स्थापित किया और यह सिद्धान्त उपनिषदों का विशेष तत्त्व माना जाने लगा, जो एकात्मवाद के नाम से प्रसिद्ध हुआ। उपनिषदों का ब्रह्म और आत्मा भिन्न नहीं, किन्तु आत्मा ही ब्रह्म है (बृहदाराण्यकोपनिषद्, 2.5.19 [329])। जैन आगमों के परिप्रेक्ष्य में एकात्मवाद का प्रतिपादन इस प्रकार है—

---

[1] R.D. Ranade, *Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, p. 246.

जैन आगम और जैनदर्शन सामान्यतः प्रत्येक जीव की स्वतन्त्र सत्ता को स्वीकारता है, किन्तु यत्र तत्र जैन साहित्य में अन्य मतों का भी विवेचन हुआ है। उसी सन्दर्भ में महावीरयुग में एक ऐसे मत का उल्लेख मिलता है जो समस्त चराचर जगत् में एक ही आत्म तत्त्व को स्वीकार करता है। सर्वप्रथम आचारांगसूत्र में एक मत का विवरण मिलता है, जहाँ अहिंसा की चर्चा के प्रसंग में कहा गया है कि हे पुरुष! जिसे तू हनन करने योग्य मानता है, वह तू ही है। जिसे तू आज्ञा में रखने योग्य मानता है, वह तू ही है। जिसे तू परिताप देने योग्य मानता है, वह तू ही है। जिसे तू दास बनाने योग्य मानता है, वह तू ही है। जिसे तू मारने योग्य मानता है, वह तू ही है (आचारांगसूत्र, I.5.5.101 [330])। इस प्रकार यहां स्पष्ट रूप से एक आत्मा की सत्ता के सिद्धान्त की प्रतिष्ठा हो रही है। इस प्रकार जैन मान्यतानुसार यदि आत्मा अनेक है तो मारने वाला और मार खाने वाला भिन्न होना चाहिए किन्तु जहां आत्मा एक ही हो, वहां हिंसक और हिंस्य एक ही होता है। किन्तु जैन मान्यतानुसार प्रत्येक आत्मा की स्वतन्त्र सत्ता है और इस जगत् में अनन्त आत्माएँ हैं। कहा जा सकता है कि उपनिषद् दर्शन के प्रभाव से ऐसा विवेचन हुआ हो।

वस्तुतः यहां अहिंसक दृष्टि से सभी जीवों में समान आत्मौपम्य भाव दर्शाने के लिए उपनिषदिक अद्वैतशैली का आश्रय लिया गया है।

एक अन्य प्रसंग में किन्हीं मतवादियों के अनुसार—एक ही पृथ्वीस्तूप (मृत-पिण्ड) नानारूपों में दिखाई देता है, उसी प्रकार समूचा लोक एक विज्ञ (ज्ञानपिण्ड) है, वह नानारूपों में दिखाई देता है (सूत्रकृतांग, I.1.1.9 [331])। उक्त प्रतिपादित सिद्धान्त एकात्मवाद वेदान्त दर्शनमान्य है।

भद्रबाहु इसे एकात्मक (सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, पृ. 25 [332]), अर्थात् एकात्मवाद और शीलांक इसें एकात्म अद्वैतवाद नाम देते हैं (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 13 [333]), किन्तु जैन आगमों में इस सिद्धान्त को किसी नाम विशेष से अभिहित नहीं किया, न ही इस सिद्धान्त की व्याख्या ही मिलती है। चूर्णिकार जिनदासगणी (7वीं ई. शताब्दी) ने इस मत की व्याख्या दो प्रकार से की हैं—

1. एक पृथ्वीस्तूप नाना प्रकार का दिखता है। जैसे—निम्नोन्नत भूभाग, नदी, समुद्र, शिला, बालू, धूल, गुफा, कंदरा आदि भिन्न-भिन्न होने पर भी पृथ्वी से व्यतिरिक्त नहीं दिखते।

2. एक मिट्टी का पिण्ड कुम्हार के चाक पर आरोपित होने पर भिन्न-भिन्न प्रकार से परिणत होता हुआ घट के रूप में निवर्तित होता है। उसी प्रकार एक ही आत्मा नाना रूपों में दृष्ट होता है।

इस बात के स्पष्टीकरण में चूर्णिकार ब्रह्मबिन्दु उपनिषद् का एक श्लोक उद्धृत करते हैं—एक ही भूतात्मा सब भूतों में व्यवस्थित है। वह एक होने पर भी जल में चन्द्र के प्रतिबिम्ब की भांति नाना रूपों में दिखाई देती है (सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 25 [334])।

एकात्मवाद सिद्धान्त के नाना रूपों में अभिव्यक्त होने की बात जैसा कि कठोपनिषद् में कहा गया है—जिस प्रकार समस्त ब्रह्माण्ड में प्रविष्ट एक ही अग्नि नाना रूपों में उनके समान रूप वाला सा, हो रहा है। जिस प्रकार समस्त ब्रह्माण्ड में प्रविष्ट एक ही वायु नाना रूपों में उनके समान रूप वाला सा हो रहा है, वैसे ही समस्त प्राणियों का अन्तरात्मा परब्रह्म एक होते हुए भी विभिन्न रूपों में उन्हीं के जैसे रूपवाला और उनके बाहर भी है (तुलना, कठोपनिषद्, 2.2.9-10 [335])। घटित हो रहा है।

वेदान्त दर्शन का प्रमुख सिद्धान्त है—इस जगत् में सब कुछ ब्रह्म (शुद्ध आत्मा) रूप है, उसके अतिरिक्त भिन्न दिखाई देने वाले पदार्थ कुछ नहीं हैं। अर्थात् चेतन-अचेतन (पृथ्वी आदि पंचभूत तथा जड़ पदार्थ) जितने भी पदार्थ हैं, वे सब ब्रह्म (आत्म) रूप हैं (I. ऋग्वेद, 10.90.2, II. छान्दोग्योपनिषद्, 3.14.1, III. मैत्र्युपनिषद्, 4.6.3, IV. श्वेताश्वतरोपनिषद्, 3.15, V. मुण्डकोपनिषद् शंकरभाष्य, 1.2.12 [336])। यही बात **'एगेकसिणे लोए विण्णू'**। इस पद में दृष्टिगोचर हो रही है—भिन्नता दर्शाने वाले पदार्थों को भी वे दृष्टान्त द्वारा आत्मरूप सिद्ध करते हैं।

उपनिषदों के इस दर्शन को विन्टरनित्ज आज की दार्शनिक शैली में इस प्रकार कहते हैं—**"विश्व भगवान् है और भगवान् मेरी आत्मा है।"**[1]

ब्रह्म सब कुछ है अथवा अन्य शब्दों में कहे कि ब्रह्म और आत्मा अभिन्न है। इस बात की उपनिषदों में विस्तार से व्याख्या मिलती है—'(वह ब्रह्म)

---

[1] ...which would mean in our philosophical way of expression : "The world is God, and God is my soul." Winternitz, *History of Indian Literature*, Vol.-I, p. 229.

मनोमय, प्राणशरीर, प्रकाश स्वरूप सत्वसंकल्प, आकाश शरीर, सर्वकर्मा, सर्वकाम, सर्वगन्ध, सर्वरस इस सम्पूर्ण जगत् को सब ओर से व्याप्त करने वाला वाक्‌रहित और सम्भ्रमशून्य है। मेरे अन्तर हृदय में मेरी यह आत्मा धान से, यव से, सरसों से, श्यामक से या श्यामाक तंदुल से भी अणुतर है। मेरे हृदय में यह मेरी आत्मा पृथ्वी से बड़ी है, अन्तरिक्ष से बड़ी है, द्युलोक से बड़ी हैं, इन लोकों से बड़ी है। यह आत्मा सर्वकर्मा, सर्वकाम, सर्वगन्ध, सर्वरस है, इन सबमें व्याप्त है, वाक् रहित और सम्भ्रमशून्य है। किसी बात में उद्विग्न होने वाली नहीं है। यह मेरी आत्मा मेरे अन्तर हृदय में ब्रह्म है। जब मैं इस संसार से जाऊँगा तब मैं उससे एकरूप हो जाऊँगा। जिसे यह ज्ञान हो गया, उसके लिए कोई भी विचिकित्सा शेष नहीं है (छान्दोग्योपनिषद्, 3.14.2-4 [337])।

छान्दोग्योपनिषद् के ही एक अन्य प्रसंग में विश्व का ब्रह्म के साथ तथा ब्रह्म का आत्मा के साथ अद्वैत (एकात्म) इस सिद्धान्त की सुन्दर व्याख्या मिलती है—

श्वेतकेतु आरुणि का पुत्र होता है, जब वह विद्याध्ययन पूर्ण कर घर लौटा, तब उसे ज्ञान का बहुत अभिमान हो गया। वह अपने को बहुत बड़ा विचारक समझता है। तब आरुणि ऋषि कहते हैं कि तू बड़ा अभिमानी व अविनीत है और अपने को महान् विद्वान् प्रवचनकर्ता समझता है। तू यह बता कि क्या तूने उस सिद्धान्त की खोज की है, जिसके द्वारा अश्रुत श्रुत हो जाता है, अमत मत हो जाता है और अविज्ञात विशेष रूप से ज्ञात हो जाता है। भगवन वह आदेश कैसा है? हे सोम्य! जैसे एक मृत पिण्ड से सब मृण्मय वस्तु समूह विज्ञात हो जाता है, अन्तर केवल शब्द में है, वह केवल एक नाम है परन्तु सत्य तो 'मृत्तिका' ही है तथा जैसे हे सोम्य! एक लोहमणि (स्वर्ण-पिण्ड) के द्वारा सब स्वर्णनिर्मित वस्तुसमूह ज्ञात हो जाता है, अन्तर केवल शब्द में है, वह केवल एक नाम है परन्तु सत्य तो स्वर्ण है और जैसे हे सोम्य! एक नख-कृन्तन (नहन्ना) से लोह निर्मित सब वस्तु-समूह जाना जाता है, अन्तर केवल शब्द में है, वह केवल एक नाम है परन्तु सत्य तो लोहा ही है—हे सोम्य! इसी प्रकार वह सिद्धान्त है। 'निश्चय ही मेरे पूज्य गुरुदेव इस सिद्धान्त को नहीं जानते थे, क्योंकि यदि वे जानते होते तो मुझे क्यों नहीं बताते? तो भगवन्, आप ही मुझे इसका ज्ञान दीजिए!' 'ऐसा ही होगा, हे सोम्य'। उसके पिता ने कहा—'हे

सोम्य, प्रारम्भ में केवल 'सत्' ही था, यह एकमात्र अद्वितीय था। कुछ विद्वान् कहते हैं, प्रारम्भ में केवल 'असत्' था और यह एकमात्र अद्वितीय था। उस असत् से सत् उद्भूत हुआ। परन्तु हे सोम्य, ऐसा कैसे हो सकता है? असत् से सत् कैसे उद्भूत हो सकता है, अतः हे सोम्य! प्रारम्भ में एकमात्र अद्वितीय यह सत् ही था। उस (सत्) ने ईक्षण किया मैं बहुत हो जाऊँ—अनेक प्रकार से उत्पन्न होऊँ। इस प्रकार (ईक्षण कर) उसने तेज उत्पन्न किया। उस तेज ने ईक्षण किया मैं बहुत हो जाऊँ—अनेक प्रकार से उत्पन्न होऊँ। इस प्रकार (ईक्षण कर) उसने जल की रचना की। इसी से जहाँ कहीं पुरुष शोक (संताप) करता है उसे पसीना आ जाता है। उस समय वह तेज से ही जल की उत्पत्ति होती है। उस जल ने ईक्षण किया हम बहुत हो जाएँ—अनेक रूप से उत्पन्न हों। उसने अन्न की रचना की। इसी से जहाँ कहीं वर्षा होती है वहीं बहुत सा अन्न होता है। वह अन्नाद्य जल से ही उत्पन्न होता है।

'हे सोम्य! जिस प्रकार मधुमक्षिकाएँ मधु बनाती हैं और नाना दिशाओं से वृक्षों के रस को एकत्र करती हैं और उनको एक बनाकर एक रस तैयार करती हैं, उस समय उस रस (मधु) में यह अन्तर नहीं रहता कि मैं अमुक वृक्ष का रस हूँ; मैं अमुक वृक्ष का रस हूँ। इसी प्रकार हे सोम्य! जब सब प्रजाएँ 'सत्' में एकरूप हो जाती हैं तब उन्हें यह ज्ञान नहीं रहता कि हम 'सत्' से एकरूप हो गई हैं। इस संसार में वह कुछ भी रही हो, व्याघ्र या सिंह, वृक या वराह, कीट या पतंग, दंश या मशक, वह 'यह' (अर्थात् सत्) हो जाती है। वह यह जो अणिमा है, सब कुछ तद्रूप है। वह सत्य है, वह आत्मा है। हे श्वेतकेतु! 'तू वह है' (तत्त्वमसि)। 'हे भगवन्! मुझे फिर समझाइये'। 'बहुत अच्छा, हे सोम्य! यदि कोई वृक्ष के मूल में आघात करे तो वह जीवित रहते हुए भी केवल रसस्राव करेगा, मध्य और अग्रभाग में भी आघात करता है तो वह केवल रसस्राव ही करता है और वृक्ष की एक शाखा को जीव छोड़ देता अथवा पूरे वृक्ष को छोड़ देता है तो सारा वृक्ष सूख जाता है। इस प्रकार हे सोम्य! तू जान कि जीव से रहित होने पर यह शरीर मर जाता है, जीव नहीं मरता। मेरे वचन पर श्रद्धा कर। वह जो यह अणिमा है तद्रूप ही यह सब है, वह 'सत्' है, वह आत्मा है और हे श्वेतकेतु! वह तू है। 'भगवन्! मुझे और समझाइए!' 'बहुत अच्छा। हे सोम्य! जिस प्रकार बंधी हुई आंख वाले पुरुष को

गान्धार देश के जनशून्य स्थान में छोड़ दिया जाता और वह पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण दिशा में मुँह करके चिल्लाता है कि मुझे आंख बांध यहां छोड़ दिया। उस पुरुष के बंधन खोलकर जैसे कोई कहे कि गांधार उस दिशा में है, तो वह बुद्धिमान पुरुष उसी दिशा में ग्रामानुग्राम पूछता हुआ गांधार में ही पहुंच जाता है। इसी प्रकार लोक में सद् पुरुष ही सत् को जानता है। उनके लिए देहबंधन से मुक्त होने की देर है। उसको पिता ने कहा—"हे सोम्य! यहाँ (इस शरीर में) तू सत् को नहीं देख पाता परन्तु यह यहाँ विद्यमान है, वह जो यह अणिमा है तद्रूप ही यह सब-कुछ है। वह सत् है, वह आत्मा है और हे श्वेतकेतु! वह तू है" (छान्दोग्योपनिषद्, 6.1.3-7, 6.2.1-4, 6.9.1-4, 6.11.1-3, 6.14.1-3 [338])। इस प्रकार उपनिषदों में यत्र-तत्र अनेकों जगह अद्वैत आत्मस्वरूप के दर्शन होते हैं। जहाँ सर्वत्र एक आत्मा की सत्ता स्वीकार की गई है।

जर्मन विद्वान् काण्ट ने जिस सत्ता को 'स्व-रूप वस्तु' कहा, उपनिषद् के ऋषियों ने उसे 'एक' (अद्वैत) या सत्, ब्राह्मन् या आत्मन् कहा।[1]

डूसन ने उक्त सिद्धान्त को संक्षेप में इस प्रकार कहा है—ब्रह्म वह शक्ति है, जो कि इस संसार की प्रत्येक वस्तु के रूप में परिणत हुई है। यह शक्ति संसार का सृजन, धारण और रक्षण करती है और यही शक्ति सब लोकों का अपने अन्दर समाहार भी कर लेती है। यह शाश्वत शक्ति आत्मा से अभिन्न (अद्वैत रूप) है। सब बाहरी वस्तुओं को हटाकर हम अपने वास्तविक स्वरूप, व्यक्तित्व तथा आत्मा का साक्षात्कार कर लेते हैं।[2]

---

[1] *cf.* Kant would call the thing, in itself—whether they called it 'the one' or 'the being' or 'the Brahman' or the 'Ātman' Winternitz, *History of Indian Literature*, Vol.-I, p. 234.

[2] .....Brahman, the power which presents itself to us materialized in all existing things, which creates, sustains, preserves, and receives back into itself again all worlds, this eternal infinite divine power is identical with the ātman, with that which, after stripping off everything external, we discover in ourselves as our real most essential being, our individual self, the soul. This identity of the Brahman and the ātman, of God and the soul, is the fundamental thought of the entire doctrine of the Upanishads. Paul Deussen, *The philosophy of the Upanishads* (original in German) translated by A.S. Geden (1906, Edinburgh), Indian edn., Delhi, 1999, p. 39.

संक्षेप में कह सकते हैं कि उपनिषद् परम्परा में विश्व के मूल में किसी एक ही वस्तु की सत्ता को स्वीकार किया है, अनेक वस्तुओं की सत्ता नहीं। वहां उसे सत्, असत्, आकाश, जल, वायु, मन, प्रज्ञा, आत्मा, ब्रह्म आदि नामों से प्रकट किया गया किन्तु विश्व के मूल में अनेक तत्त्वों के सिद्धान्त को प्रश्रय नहीं मिला और अद्वैत चेतन अथवा ब्रह्म तत्त्व को स्वीकार कर अपनी प्रमुखता स्थापित की। किन्तु वेदान्त दर्शन के अतिरिक्त किसी भी अन्य भारतीय दर्शनों में अद्वैत आत्म सिद्धान्त को स्थान नहीं मिला। अतः मान सकते हैं कि उपनिषदों के पूर्व की परम्परा का अनुपलब्ध (अवैदिक) साहित्य में भी संभवतः अद्वैत सिद्धान्त का कोई स्थान नहीं था। किन्तु अद्वैत विरोधी परम्परा का अस्तित्व अति प्राचीन काल से ही था।

## 6. एकात्मवाद की जैन दृष्टि से समीक्षा

जैनसूत्रों में इस मत की समीक्षा में कहा गया है कि एकात्मवाद की कल्पना युक्तिरहित है, क्योंकि यह अनुभव से सिद्ध है कि सावद्य अनुष्ठान करने में जो आसक्त है, वे ही पाप-कर्म करके स्वयं नरकादि के दुःखों को भोगते हैं, दूसरे नहीं (सूत्रकृतांग, I.1.1.10 [339])। अतः आत्मा एक नहीं है, बल्कि अनेक है।

1. एकात्मवाद सिद्धान्त के अनुसार आत्मा को एक मानने पर सभी जीवों की मुक्ति और बंधन एक साथ होंगे। इस प्रकार की व्यवस्था से जो जीव मुक्त हो चुका है, वह बंधन में पड़ जाएगा और जो बंधन में पड़ा है, वह मुक्त हो जाएगा। इस प्रकार बंधन और मोक्ष की व्यवस्था गड़बड़ा जाएगी। साथ ही हर प्राणी की जीवन की हर अवस्थाएं भी एक आत्मा होने के कारण एक जैसी होंगी, लेकिन व्यावहारिक जीवन में ऐसा दृष्टिगोचर नहीं होता। अतः आत्मा एक नहीं, अनेक हैं।

2. प्रत्येक प्राणी का आध्यात्मिक, बौद्धिक एवं दार्शनिक विकास भी अपने-अपने स्तर का होता है किन्तु एकात्मवाद सिद्धान्त के अनुसार यह बात घटित नहीं होती।

3. एक आत्मा के द्वारा किये गए शुभ व अशुभ कर्म का फल दूसरे सभी को भोगना पड़ेगा जो कि युक्तिसंगत नहीं है।

4. आत्मा को एक मानने पर वैयक्तिक पुरुषार्थ का कोई मूल्य नहीं रहेगा और यदि आत्मा एक ही है तो व्यक्तिगत प्रयासों/क्रियाओं द्वारा न तो उसकी मुक्ति होगी, न ही बंधन।

5. आत्मा को एक मानने पर नीतिगत मूल्यों का कोई स्थान नहीं रहेगा न ही दण्ड व्यवस्था अर्थपूर्ण होगी। वैयक्तिकता के अभाव में व्यक्ति का स्वविकास, उत्तरदायित्व तथा पुरुषार्थ का कोई अर्थ नहीं रह जायेगा।

6. इस प्रकार आत्मा को एक, सर्वव्यापी तथा अविकारी मानने पर सूत्रकृतांग के अनुसार जीव न मरेंगे, न संसार भ्रमण करेंगे न ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और प्रेष्य होंगे। न कीट, पक्षी और सर्प होंगे। न मनुष्य, न देवलोक (सूत्रकृतांग, II.6.48 [340])।

सुख-दुःख मोक्ष आदि व्यवस्थाएँ घटित नहीं हो पाएंगी। अतः जगत् में सिर्फ एक ही अद्वैत आत्मा है कहना सही नहीं है।

इस प्रकार जैन दृष्टि से एक आत्मा अथवा एक चैतन्य सत्ता वास्तविक नहीं है और न वह दृश्य जगत् का उपादान[1] भी है। अनन्त आत्माएँ हैं और प्रत्येक आत्मा इसलिए स्वतंत्र है कि उसका उपादान कोई दूसरा नहीं है। चेतना व्यक्तिगत है और प्रत्येक आत्मा का चैतन्य अपना-अपना होता है; जैसा कि सूत्रकृतांग में कहा गया है कि "किसी दूसरे का दुःख कोई दूसरा नहीं लेता। किसी दूसरे के कृत का कोई संवेदन नहीं करता। प्राणी अकेला जन्मता है, अकेला मरता है, अकेला च्युत होता है, अकेला उत्पन्न होता है, कलह अपना-अपना होता है, संज्ञा अपनी-अपनी होती है, मनन अपना-अपना होता है, विज्ञान अपना-अपना होता है, वेदना अपनी-अपनी होती है" (सूत्रकृतांग, II.1.51 [341])।

एकात्मवाद के सन्दर्भ में जैन आगमों में अनेकान्त दृष्टि से जो समाधान प्रस्तुत किया गया है, वह बहुत महत्त्वपूर्ण है—जैन आगमों में आत्मा की एकता और अनेकता दोनों प्रतिपादित है, जैसा कि स्थानांग और समवायांग में कहा गया है कि आत्मा एक है (I. स्थानांग, 1.2, II. समवायांग, 1.4 [342])। वहीं भगवती में उसे अनेक भी कहा गया है। धर्मास्तिकाय के

---

[1] जो कार्य रूप में परिणत हो, उसे उपादान कारण कहते हैं, जैसे घट का उपादान कारण मृत्तिका (मिट्टी) है।

असंख्येय प्रदेश हैं। वे सब प्रतिपूर्ण, निरवशेष और एक शब्द (धर्मास्तिकाय) के द्वारा गृहीत होते हैं—गौतम! इसको धर्मास्तिकाय कहा जा सकता है। इसी प्रकार अधर्मास्तिकाय वक्तव्य है, केवल इतना अन्तर है—इन तीनों (आकाशास्तिकाय, जीवास्तिकाय, पुद्गलास्तिकाय) के प्रदेश अनन्त होते हैं (भगवती, 2.10.134-135 [343])।

भगवान् महावीर ने आत्मा की एकता और अनेकता के प्रश्न का जो दार्शनिक दृष्टि से समाधान दिया, वह द्रष्टव्य है। वे सोमिल नामक ब्राह्मण को अपना मन्तव्य स्पष्ट करते हुए कहते हैं—'हे सोमिल! द्रव्यदृष्टि से मैं एक हूँ, ज्ञान और दर्शन रूप पर्यायों की प्रधानता से मैं दो हूँ। कभी न्यूनाधिक नहीं होने वाले आत्म-प्रदेशों की दृष्टि से मैं अक्षय हूँ, अव्यय हूँ, अवस्थित हूँ। तीनों कालों में बदलते रहने वाले उपयोग स्वभाव की दृष्टि से मैं अनेक हूँ (भगवती, 18.10.220 [344])।

अनुयोगद्वार में तीन प्रकार की वक्तव्यता बतलाई गई है—

1. **स्वसमयवक्तव्यता**—जैन दृष्टिकोण का प्रतिपादन।
2. **परसमयवक्तव्यता**—जैनेतर दृष्टिकोण का प्रतिपादन।
3. **स्वसमय-परसमयवक्तव्यता**—जैन और जैनेतर दोनों दृष्टिकोण का एक साथ प्रतिपादन (अनुयोगद्वार, 12.605 [345])।

व्याख्याकार जिनदासगणिमहत्तर इस मत के स्पष्टीकरण में कहते हैं 'एगे आया' यह पद उभयवक्तव्यता का पद है। एक ही आत्मा प्रत्येक प्राणी में प्रतिष्ठित है। वह एक होने पर भी अनेक रूप में जानी जाती है। जैसे चन्द्रमा एक है। जल से भरे हुए अनेक पात्रों में उसके स्वतन्त्र अस्तित्व की प्रतीति होती है, वैसे ही आत्मा एक होने पर भी अनेक रूपों में दिखाई देती है। इस सूत्र की जैन और वेदान्त—दोनों दृष्टियों से व्याख्या की गई। जैन मन्तव्य के अनुसार उपयोग (चेतना व्यापार) सब आत्मा का सदृश लक्षण है। अतः उपयोग चेतना व्यापार की दृष्टि से आत्मा एक है। वही वेदान्त दृष्टि के अनुसार आत्मा या ब्रह्म एक है (अनुयोगद्वारचूर्णि, पृ. 86 [346])।

इसी प्रकार जिनभद्रगणी क्षमाश्रमण (6ठी-7वीं ई. शताब्दी) ने कहा है—सुख-दुःख, जन्म-मरण, बन्धन-मुक्ति आदि के सही समाधान के लिए अनेक

आत्माओं की स्वतन्त्र सत्ता मानना आवश्यक है (विशेषावश्यकभाष्य, 1582 [347])। ईश्वर कृष्ण ने भी जन्म-मरण, इन्द्रियों की भिन्नता, प्रत्येक की अलग-अलग प्रवृत्ति और स्वभाव तथा नैतिक विकास की भिन्नता के आधार पर आत्मा की अनेकता सिद्ध की (सांख्यकारिका, 18 [348])।

इस प्रकार आगम युग के पश्चात् भी एकात्मवाद के विरोध में अथवा कहें समाधान में चर्चाएँ होती रही और एक नई दृष्टि मिलती रही।

उक्त तथ्यों के आधार पर कह सकते हैं कि जैन आगम जहाँ एक ओर द्रव्यदृष्टि से आत्मा के एकत्व का प्रतिपादन करते हैं, वहीं दूसरी ओर पर्यायार्थिक दृष्टि से एक ही आत्मा में चेतना के पर्याय ज्ञान-दर्शन के प्रवाह रूप से अनेकत्व को सिद्ध किया है। भगवान महावीर की दृष्टि में उपनिषद् का एकात्मवाद, सांख्य का अनेकात्मवाद तथा बौद्धों का क्षणिक आत्मवाद सभी समन्वित है।

## चतुर्थ अध्याय

# क्षणिकवाद

पंचभूतवाद आदि अध्यायों में हम देख चुके हैं कि विभिन्न मतवादी सबसे पहले बाह्य दृष्टि से इन्द्रिय ग्राह्य भूत को ही मौलिक तत्त्व मानते थे। किन्तु कालक्रम से उन्होंने आत्मतत्त्व को भी स्वीकार किया, जो इन्द्रियों की पहुंच से बाहर था। प्राण, मन और प्रज्ञा से परे उस आत्म तत्त्व का ज्ञान सरल नहीं था अतः उसका ज्ञान किस प्रकार प्राप्त किया जाए? वह कैसा है? उसका स्वरूप क्या है? इन प्रश्नों के समाधान में आत्मविद्या का जागरण हुआ। उपनिषद् युग में आत्मा की शोध का लोगों (विचारकों) को ऐसा चिंतन हुआ कि उन्हें आत्मसुख के अतिरिक्त इस संसार के भोग या स्वर्ग के सुख व्यर्थ प्रतीत हुए और उन्होंने तपश्चर्या एवं त्याग-साधना का मार्ग अपनाया। किन्तु अतीन्द्रिय आत्मा के स्वरूप के सन्दर्भ में जब प्रत्येक व्यक्ति मनगढ़ंत कल्पना करने लगा अर्थात् आत्म विद्या का अतिरेक होने लगा। ऐसी स्थिति में उस औपनिषदिक आत्मविद्या के विषय में भी प्रतिक्रिया का सूत्रपात होना स्वाभाविक था और वह प्रतिक्रिया हमें भगवान् बुद्ध के उपदेशों में सुनाई देती है। विश्व के मूल में मात्र एक ही शाश्वत आत्मा—ब्रह्म तत्त्व है इसके अतिरिक्त कुछ भी नहीं यह सभी उपनिषदों का सार तत्त्व है। उपनिषद् के ऋषियों ने यहाँ तक कह दिया कि अद्वैत तत्त्व के होते हुए भी जो व्यक्ति संसार में भेद की कल्पना करते हैं, वे अपने सर्वनाश को ही न्यौता देते हैं (बृहदारण्यकोपनिषद्, 4.4.19; तथा कठोपनिषद् 4.11 [349])। निःसंदेह यह आत्मवाद के अतिरेक की स्थिति थी। ऐसी परिस्थिति में भगवान् बुद्ध ने अनात्मवाद का उपदेश दिया अर्थात् उपनिषद् में आत्मा के विषय में शाश्वत अद्वैत कथन किया जाता है तथा उसे विश्व का एकमात्र मौलिक तत्त्व माना जाता है, उसका तो खण्डन किया किन्तु आत्मा जैसे पदार्थ का सर्वथा निषेध नहीं किया। क्योंकि आत्मवाद मानने पर क्षणिकवाद दुष्प्रभावित होता है। इसलिए आत्मा नामक किसी स्थिर पदार्थ की सत्ता का खण्डन किया।

बौद्धदर्शन में आत्म तत्त्व अनित्यवाद या क्षणिकवाद के सिद्धान्त पर आधारित है। बौद्ध दर्शन का मन्तव्य है कि परिवर्तन या क्षणिकता ही यथार्थ सत् है और इस सिद्धान्त का प्रतिपादन भी अपने प्रसिद्ध कार्य कारण सिद्धान्त प्रतीत्यसमुत्पाद के द्वारा सिद्ध किया। 'प्रतीत्यसमुत्पाद' का अर्थ है सापेक्षकारणतावाद। प्रतीत्य अर्थात् (प्रति + इ गतौ + ल्यप्) किसी वस्तु की प्राप्ति होना, समुत्पाद यानी अन्य वस्तु की उत्पत्ति यानी किसी वस्तु की प्राप्ति होने पर अन्य वस्तु की उत्पत्ति (माध्यमिकवृत्ति, पृ. 10 [350])। बुद्ध का मन्तव्य था कि इस चीज के होने पर यह चीज होती है अर्थात् जगत् की वस्तुओं या घटनाओं में सर्वत्र यह कार्य-कारण का नियम जागरूक है (माध्यमिकवृत्ति, पृ. 10 [351])।

बुद्धमत के अनुसार संसार में सुख-दुःख आदि अवस्थाएँ हैं, कर्म है, जन्म है, मरण है, बन्धन है, मुक्ति भी है—ये सब कुछ हैं, किन्तु इन सबका कोई स्थिर आधार नहीं है अर्थात् नित्य नहीं है। ये समस्त अवस्थाएँ अपने पूर्ववर्ती कारणों से उत्पन्न होती रहती हैं और एक नवीन कार्य को उत्पन्न करके नष्ट होती रहती हैं। इस प्रकार संसार का चक्र चलता रहता है। पूर्व का सर्वथा उच्छेद अथवा उसका ध्रौव्य दोनों ही उन्हें मान्य नहीं हैं। उत्तरावस्था पूर्वावस्था से नितान्त असम्बद्ध है, अपूर्व है, यह बात स्वीकार नहीं की जा सकती। क्योंकि दोनों कार्य-कारण की शृंखला में बद्ध हैं। पूर्वावस्था के सब संस्कार उत्तरावस्था में आ जाते हैं, अतः इस समय जो पूर्व है, वही उत्तर रूप में अस्तित्व में आता है। उत्तर पूर्व से न तो सर्वथा भिन्न है और न सर्वथा अभिन्न, किन्तु वह अव्याकृत है।

हमारे चारों ओर विद्यमान यह चैतसिक और भौतिक जगत् परिवर्तनशील है। प्रतिक्षण, कोई नवीन वस्तु उत्पन्न होती है और वह तत्क्षण[1] ही समाप्त भी हो जाती है, जैसे—दीपक की लौ। दीपक की लौ प्रतिक्षण उत्पन्न होती है एवं नष्ट हो जाती है। उस जलती हुई लौ में तेल एवं वर्तिका भिन्न भिन्न होती

---

[1] चुटकी बजाने जितने काल का 65 वाँ भाग क्षण है, इस प्रकार के 120 क्षण तत्क्षण कहलाते हैं। वस्तुतः उत्पाद के अनन्तर वस्तु का स्थिति के बिना नष्ट हो जाना ही क्षण है और क्षण क्षणिक है। धर्मचन्द जैन एवं श्वेता जैन, बौद्ध धर्म के प्रमुख सिद्धान्त, बौद्ध अध्ययन केन्द्र, जयनारायण व्यास विश्वविद्यालय, जोधपुर, पृ. 46.

है इसी प्रकार जगत् का प्रत्येक पदार्थ क्षणिक और क्षणभंगुर है। तत्त्वसंग्रह में शान्तरक्षित कहते हैं कि उत्पत्ति के अनन्तर वस्तु का जो अस्थायी स्वरूप होता है, उसे 'क्षण' कहते हैं तथा जिसमें क्षण होता है उसे क्षणिक कहते हैं (तत्त्वसंग्रह कारिका 388 [352])।

क्षणिकवाद का अर्थ है–किसी भी वस्तु का अस्तित्व सनातन नहीं है। किसी वस्तु का अस्तित्व कुछ काल तक ही रहता है। क्षणिकवाद के अन्तर्गत जो बौद्ध दर्शन निहित है, वह निरपेक्षता एवं शाश्वतवाद का निःसंदेह खण्डन है। बौद्ध दर्शन निरन्तर परिवर्तन को ही वस्तुओं का स्वभाव मानता है। किन्तु यह परिवर्तन अकस्मात् न होकर कार्य-कारण नियम के अधीन है। बुद्ध ने इसी परिवर्तन को अनित्यवाद का नाम दिया है। बुद्ध के अनुयायियों ने इसी अनित्यवाद को क्षणिकवाद कहा, अतः क्षणभंगवाद प्रतीत्य समुत्पाद का ही विकास है।[1]

बौद्ध दार्शनिक वस्तु के लिए धर्म और क्षण शब्दों का भी प्रयोग करते हैं। प्रत्येक वस्तु कुछ गुणों का समूह या संघात मात्र होती है, उन गुणों के संघात या समूह के अतिरिक्त वस्तु की कोई सत्ता नहीं होती है। बौद्ध दर्शन में गुण को ही धर्म भी कहते हैं। जैसे रूप, रस, गंध, स्पर्श आदि का संघात भौतिक पदार्थ कहलाता है और ज्ञान, राग, द्वेष, करुणा, वीर्य आदि का संघात चित्त कहलाता है। प्रत्येक वस्तु या धर्म क्षणिक अर्थात् एक ही क्षण रहने वाला है, अतः उपचार से उसे वस्तु क्षण या चित्त क्षण भी कहते हैं।[2]

## 1. जैन आगमों में क्षणिकवाद का प्रतिपादन

### क्षणभंगी पंचस्कन्धवाद

जैन आगमों में पंचस्कन्धवादी बौद्धों की क्षणिकवाद मान्यता का निरूपण हुआ है। उनकी मान्यतानुसार वे पंचखंध[3] क्षणयोगी (क्षणिक) हैं। वे स्कन्धों से अन्य आत्मा

---

[1] आचार्य नरेन्द्रदेव, बौद्ध धर्मदर्शन, मोतीलाल बनारसीदास पब्लिशर्स, दिल्ली, 1956, पृ. 238.

[2] धर्मचन्द जैन एवं श्वेता जैन, बौद्ध धर्म के प्रमुख सिद्धान्त, पृ. 46.

[3] खंध जिसका संस्कृत नाम स्कन्ध है। सामान्यतया समूह अथवा समुच्चय के अर्थ में प्रयुक्त होता है। यद्यपि इसका शाब्दिक अर्थ वृक्ष या तना है, जो उपनिषदों में भी प्रयुक्त हुआ है (छान्दोग्योपनिषद्, 2.23.1 [353])।

को नहीं मानते तथा सहेतुक (कारण से उत्पन्न) और अहेतुक (बिना कारण से उत्पन्न) आत्मा को भी नहीं मानते (I. सूत्रकृतांग, I.1.1.17, II. प्रश्नव्याकरण, I.2.4 [354])।

सूत्रकृतांग तथा उसकी वृत्ति के अनुसार पंचस्कन्धवाद क्षणिकवाद कुछ बौद्धों का मत है–कुछ बौद्धदर्शन को मानने वाले पंचस्कन्धों का प्रतिपादन करते हैं (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 17 [355])।

यहां पर क्षणिकवादी बौद्धों के लिए खणजोइणो (क्षणयोगी) शब्द का प्रयोग हुआ है। यद्यपि जैन आगमों में विभिन्न मतवादों के उल्लेख मिलते हैं और मूल दर्शन का नाम प्रायः नहीं मिलता है। किन्तु यहां पर दर्शन के नाम का प्रत्यक्ष उल्लेख हुआ है। साथ ही सूत्रकृतांग में बुद्ध और बौद्ध इन शब्दों का भी प्रयोग हुआ है (सूत्रकृतांग, I.11.25, II.6.28 [356])। यह विशेष ध्यातव्य बिन्दु है।

जैन आगमों में पंचस्कन्धवाद के इस संक्षिप्त विवरण के अतिरिक्त अन्य जानकारी प्राप्त नहीं होती किन्तु बौद्ध त्रिपिटकों में पंचस्कन्धवाद का विस्तृत विवरण प्राप्त होता है।

बौद्ध ग्रन्थों में पांच स्कन्ध प्रतिपादित हैं–1. रूपस्कन्ध 2. वेदनास्कन्ध 3. संज्ञास्कन्ध 4. संस्कारस्कन्ध, 5. विज्ञानस्कन्ध। इन पांचों को उपादानस्कन्ध भी कहा गया है।

गर्मी, सर्दी, भूख, प्यास आदि विविध रूपों में विकार प्राप्त होने के स्वभाव वाला जो धर्म है, वह सब एक होकर रूपस्कन्ध बनता है। इसको रूपम इसलिए कहते हैं क्योंकि ये अपने आपको प्रकट करता है। भूत और उपादान के भेद से रूपस्कन्ध दो प्रकार का होता है। सुख-दुःख, असुख और अदुःख रूप वेदन अनुभव करने के स्वभाव वाले धर्म का एकत्रित होना वेदना स्कन्ध है। विभिन्न संज्ञाओं के कारण वस्तुविशेष को पहचानने के लक्षण वाला स्कन्ध संज्ञास्कन्ध है। पुण्य-पाप आदि धर्म राशि के लक्षण वाला स्कन्ध, संस्कारस्कन्ध कहलाता है। जो जानने के लक्षण वाला है, उस रूपविज्ञान, रसविज्ञान आदि विज्ञान समुदाय को विज्ञान स्कन्ध कहते हैं (I. दीघनिकाय, X.3.20, II. अंगुत्तरनिकाय, IV.9.7.4 पृ. 110, बौ.भा.वा.प्र., III. विसुद्धिमग्ग, खंधनिद्देस, III.14.18-20, 28 बौ.भा.वा.प्र. [357])।

पांचों स्कन्धों के भेदों का विवेचन इस प्रकार है–

**रूप-स्कन्ध**–विज्ञान से नामरूप की उत्पत्ति होती है। बौद्ध दर्शन में समस्त आध्यात्मिक एवं बाह्य जगत् व्यापार पाँच स्कन्धों में विभक्त माना गया है। वे पाँच स्कन्ध है–रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान। इनका ही नाम एवं रूप में द्विविध विभाग किया गया है। रूप में मात्र रूपस्कन्ध का समावेश होता है तथा नाम में शेष चार स्कन्धों का। अर्थात् वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान को बौद्धदर्शन में 'नाम' कहा गया है। मिलिन्दप्रश्न में भी कहा गया है कि जितनी स्थूल चीजें है वे रूप है और जितने सूक्ष्म मानसिक धर्म हैं वे नाम है। पृथ्वी, अप्, अग्नि, एवं वायु धातु रूप है तथा इनसे जो उत्पन्न है वह भी रूप है। बौद्ध धर्म में नामरूप मनुष्य की मनोभौतिक प्रकृति का उद्घाटन करने वाला प्रत्यय है। यह शरीर और बुद्धि (मन) के एक साथ कार्य करने की शक्ति को स्पष्ट करने वाला प्रत्यय है।

**विज्ञान-स्कन्ध**–विज्ञान संस्कारों से उत्पन्न होता है। विज्ञान से तात्पर्य उन चित्त-धाराओं से है जो पूर्वकृत कुशल या अकुशल कर्मों के विपाक स्वरूप होती हैं और जिनके कारण हमें इन्द्रिय-विषयक अनुभूति होती है। नए जन्म (उत्पत्ति) में योनि और स्वरूप को निश्चित करने वाला विज्ञान होता है। विज्ञान माँ के गर्भ में स्थित होकर पाँच स्कन्धों की उत्पत्ति करता है, जिन्हें नामरूप कहते हैं और इन स्कन्धों में छः इन्द्रियों की ज्ञान चेतना का निवास होता है। विज्ञान माँ के गर्भ में अंतर्बोध अथवा चेतना का बीज रूप है, जो नए शरीर के पंच तत्त्वों को अवस्थित करता है। यह अंतश्चेतना पूर्व कर्मों अथवा संस्कारों का फल है, जो पिछले समय में मृत्यु के समय तक पूर्ववर्ती जीवन में संकलित किए गए थे।

कुछ विचारक बौद्ध धर्म के इस विज्ञान प्रत्यय में आत्मा को ढूंढते हैं एवं यह व्याख्या करते हैं कि बौद्धों का विज्ञान आत्मा ही हैं। परन्तु बौद्ध धर्म में इस प्रत्यय में किसी प्रकार के आत्मा के स्वरूप का निदर्शन नहीं होता है।

विज्ञान या चेतना का तत्त्व ऐसा घटक है, जो प्राणी की मृत्यु हो जाने पर नए प्राणी के जीवन का मूल तत्त्व बनता है। यदि इस विज्ञान या चेतना को नामरूप की उत्पाद सामग्री नहीं मिलती है, तो यह विकसित नहीं हो सकता है। इसी प्रकार विज्ञान एवं नामरूप अन्योन्याश्रित एवं आदिम निदान है। नए जीवन

के, परन्तु एक शरीर से दूसरे शरीर में आने जाने वाली आत्मा से यह भिन्न अर्थ का बोधक है। आत्मा सत् है विज्ञान असत्, अनित्य, अध्रुव, अनात्म स्वरूप।

**वेदना-स्कन्ध**—स्पर्श से उत्पन्न होने वाला सुख-दुःख का अनुभव वेदना है। वेदना को अभिधर्मकोश में वित्ति कहा गया है। जो धर्म आलंबन के रस का वेदन (अनुभव) करता है, वह वेदना है। अनुभूति इसका लक्षण है। जब छः स्पर्श उत्पन्न होते है तब वेदनाएं भी उनके साथ युगपत् उत्पन्न होती है।

यद्यपि वेदना वस्तु के द्वारा प्रारम्भ होती है, लेकिन इसका प्रभाव चित्त पर होता है और इसका मुख्य अंग अनुभव है, जिसके द्वारा वस्तु के रंग, रूप और रसादि का ज्ञान होता है। वेदना(अनुभूति) अपनी क्षमता, दक्षता और शक्ति से वस्तु विशेष का पूर्णरूपेण रसास्वाद करती है। अतः यह कहा जाता है कि रसास्वाद और अनुभूति वेदना की क्रिया है।

वेदना को द्विविध, त्रिविध प्रकार का कहा गया है। वस्तुओं या उनके विचार के सम्पर्क में आने पर जो 1. सुख 2. दुःख या न 3. सुख दुःख के रूप में अनुभव करते हैं, वही वेदना है। स्वभाव से वेदना पाँच प्रकार की होती है—सुख, दुःख, सौमनस्य, दौर्मनस्य और उपेक्षा। उत्पत्ति के अनुसार वह तीन प्रकार की होती है—कुशल, अकुशल और अव्याकृत। इस प्रकार वेदना नाना होती है, जो अनुभव करने के लक्षण वाली है।

**संज्ञा-स्कन्ध**—संज्ञा, उत्पत्ति के अनुसार तीन प्रकार की होती है—कुशल, अकुशल और अव्याकृत। जो कुछ पहचानने के लक्षण वाला है, वह सब एकत्र करके संज्ञास्कन्ध है। ऐसा कोई विज्ञान नहीं है जो संज्ञा से रहित हो, इसलिये जितने विज्ञान के भेद हैं, उतने संज्ञा के भी हैं।

**संस्कार-स्कन्ध**—अविद्या से संस्कार उत्पन्न होते हैं। जो कुशल और अकुशल कायिक, वाचिक और मानसिक चेतनाएं पुनर्जन्म का कारण बनती हैं, वे संस्कार हैं। 'संस्कार' से प्रमुखतः चैतसिक संकल्प अथवा मानसिक वासनाएं अभिप्रेत हैं। इस अर्थ में संस्कार कर्म का ही सूक्ष्म मानसिक रूप है। विस्तृत अर्थ में जीवन के भौतिक और मानसिक तत्त्वों का ही नाम संस्कार है। पूर्वकर्मों के कारण जो प्रवृत्तियां उत्पन्न होती हैं, वे संस्कार कहलाती हैं। राग-द्वेष, धर्म-अधर्म इत्यादि की चेतना को भी संस्कार कहा गया है। इस अर्थ में संस्कार कर्म है एवं बौद्ध धर्म में उन्हें काय-संस्कार, वाक्-संस्कार और चित्त

संस्कार के रूप में वर्णित किया जाता है। कायिक धर्म आश्वास-प्रश्वास ही काय संस्कार है। वितर्क-विचार ही वाक् संस्कार है तथा संज्ञा और वेदना चित्त संस्कार है। शारीरिक, वाचिक और मानसिक कर्मों का यह निरूपण है। इन कर्मों का मूल चेतना व चेतना के साथ संलग्न प्रवृत्तियां हैं। प्रभाव और फल की दृष्टि से भी इनकी व्याख्या की जाती है। ये संस्कार व्ययधर्मा, अनित्य, दुःखरूप और अनात्म हैं। प्रतीत्य समुत्पाद के सिद्धान्त में यह श्रृंखला की दूसरी कड़ी है जो विज्ञान को हेतु भाव प्रदान करती है।[1]

संस्कार तीन वर्गों में विभाजित है—1. काय-संस्कार, वाक्-संस्कार, चित्त-संस्कार; 2. पुण्य संस्कार, अपुण्य संस्कार, आनेञ्ज संस्कार। आश्वास-प्रश्वास काय-संस्कार है, वितर्क-विचार वाक्-संस्कार है और 3. संज्ञा तथा वेदना चित्तसंस्कार है।

काय, चित्त और वाक्—इन्हीं के द्वारा व्यक्ति पुण्य-पाप का संचय करता है, जिनसे सुगति-दुर्गति होती है। इन्हीं संस्कारों से व्यक्ति संसार-भ्रमण में लगा रहता है[2] और इन पांचो स्कन्धों से भिन्न या अभिन्न आत्मा नाम का कोई पदार्थ नहीं है।

पिटकेतर पालि ग्रंथों में मिलिन्दप्रश्न एक महत्त्वपूर्ण ग्रंथ है। इसमें आचार्य नागसेन की ग्रीक सम्राट् मीनाण्डर (ई.पू. प्रथम शताब्दी) के साथ प्रश्नोत्तर रूप संवाद् चलता है, जिसमें बौद्धदर्शन के जटिल प्रश्नों, जैसे—अनात्मवाद, क्षणभंगवाद के साथ कर्म, पुनर्जन्म और निर्वाण आदि को सरल उपमाएँ देकर, तार्किक दृष्टि से समाधान प्रदान किया गया है। इसमें पंचस्कन्धरूपी क्षणभंगवाद के संदर्भ में मिलिन्द और नागसेन में एक दार्शनिक संवाद होता है, जिसमें मिलिन्द नागसेन के सम्मुख बैठ जाते हैं और पूछते हैं—"भन्ते, आपका नाम क्या है?" नागसेन कहते हैं—"मुझे लोक में नागसेन नाम से बुलाया जाता है। परन्तु यह नाम केवल व्यवहार के लिये है, तात्त्विक दृष्टि से इस प्रकार का कोई व्यक्ति उपलब्ध नहीं होता।" मिलिन्द—"भन्ते, यदि यथार्थ में नागसेन कोई व्यक्ति नहीं है तो इन ऐन्द्रियिक विषयों का उपभोग, पाप-पुण्य का कर्ता यहाँ

---

[1] धर्मचन्द जैन एवं श्वेता जैन, बौद्ध दर्शन के प्रमुख सिद्धान्त, पृ. 28-32.

[2] विसुद्धिमग्गपालि, संपा.—स्वामी द्वारिकादास शास्त्री, भाग-3, भूमिका, पृ. viii-ix.

कौन है? ध्यान कौन लगाता है? आर्यमार्ग के फल निर्वाण का प्रत्यक्ष कौन करता है? तब तो आपका कोई गुरु भी नहीं, न आप उपसम्पन्न हैं? आप कहते हैं–'मुझे नागसेन नाम से बुलाया जाता है' अन्ततः यह 'नागसेन' है क्या? क्या केश, नख, दाँत, त्वचा, मांस आदि से युक्त शरीर 'नागसेन' है या फिर रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार, विज्ञान 'नागसेन' है? या इनसे अतिरिक्त अन्य कोई वस्तु?'' नागसेन ने सबका उत्तर एक 'ना' में दिया। वितण्डावादी मिलिन्द इस संक्षिप्त उत्तर से चकरा जाता है। उसे त्रस्त देखकर भदन्त नागसेन ने रथ की उपमा देकर अपने उत्तर का स्पष्टीकरण किया। उन्होंने कहा–''राजन्! आप यहाँ जिस रथ से आये हैं उस रथ के बांस, धुरा, पहिये, जूआ और चाबुक आदि रथ नहीं होते, अपितु इन भिन्न-भिन्न अवयवों पर 'रथ' का अस्तित्व निर्भर है। 'रथ' एक शब्द है जो केवल व्यवहार के लिये है। उसी तरह व्यक्ति 'नागसेन' का अस्तित्व भी रूप, वेदना, संज्ञा, विज्ञान, संस्कार–इन पांचों स्कन्धों पर आधारित है। 'नागसेन' शब्द केवल व्यवहार मात्र है। परमार्थतः 'नागसेन' नामक कोई व्यक्ति उपलब्ध नहीं होता।''[1] जैसे अवयवों के आधार पर 'रथ' संज्ञा होती है, उसी तरह स्कन्धों के होने से एक सत्व (=जीव) समझा जाता है (संयुत्तनिकाय, V.10.6 बौ.भा.वा.प्र. [358])।

इस प्रकार से समाधान पाकर मिलिन्द राजा अभिभूत हो जाते हैं और आगे अन्य प्रश्नों के समाधान के लिए शास्त्रार्थ करने लग जाते हैं।

वस्तुतः बौद्ध दर्शन में आत्मा को स्वतन्त्र द्रव्य नहीं माना है। इन पांचो स्कन्धों के समुदाय का नाम आत्मा है। प्रत्येक आत्मा नाम रूपात्मक है, रूप से तात्पर्य शरीर के भौतिक भाग से और नाम से तात्पर्य मानसिक प्रवृत्तियों से है। वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान–ये नाम के भेद हैं। इन स्कन्धों की परम्परा निरन्तर चलती रहती है, आत्मा के अभाव में भी जन्म, मरण और परलोक की व्यवस्था निरन्तर सतत रहती है।

बौद्धदर्शन में न केवल आत्मा को अपितु किसी वस्तु को स्थायी नहीं माना है। जो भी सत्ता में है, सभी क्षणभंगुर है। सत् में नित्यत्व घटित नहीं होता और वस्तुओं के नित्य होने की कल्पना से कार्यों की उत्पत्ति सिद्ध नहीं

---

[1] मिलिन्दपञ्हपालि, संपा. स्वामी द्वारिकादास शास्त्री, भूमिका, पृ. IXX-XX.

की जा सकती इसलिए क्षणिकवाद को मानना ही एकमात्र उपाय है। क्योंकि नित्य पदार्थ अर्थक्रिया नहीं कर सकता, अर्थक्रिया अर्थात् किसी के उत्पादन की शक्ति। नित्य पदार्थ में क्रम से या युगपद अर्थक्रिया नहीं हो सकती, इसलिए सभी पदार्थों को अनित्य माना जाए तो उनकी क्षणिकता अनायास ही सिद्ध हो सकती है और पदार्थों की उत्पत्ति ही उनके विनाश का कारण है। जो पदार्थ उत्पन्न होते ही नष्ट नहीं होता, वह बाद में कभी नष्ट नहीं होगा। अतः पदार्थ अनित्य क्षणिक है।

जो पदार्थ क्षणिक है वह अपने सत्य रूप में है जैसे घड़ा, क्योंकि घड़ा वर्तमान क्षण में भूत और भविष्य के क्षणों का कार्य नहीं करता। क्योंकि यह घड़ा भूतकाल और भविष्य के घड़े से अभिन्न नहीं है। अर्थात् दो क्षणों में वह घड़ा भिन्न था। अर्थक्रियाशक्ति जो सत्व का ही दूसरा नाम है, क्षणिकता से सर्वाधिक रूप से सम्बद्ध है।

वस्तुतः जगत् का प्रत्येक पदार्थ प्रत्येक क्षण विनाश और तिरोधान की प्रक्रिया से गुजरता रहता है। किन्तु पदार्थ फिर भी स्थायी जैसे लगते हैं और ऐसा प्रतीत नहीं होता है कि पदार्थ के बीच विनाश की क्रिया हो रही है। हमारे शरीर, शरीरगत मनोदशाएँ तथा समस्त बाह्य पदार्थ प्रतिक्षण नष्ट होते रहते हैं और नए पदार्थ उसके अनुवर्ती क्षण में पैदा होते रहते हैं। वे अनुवर्ती क्षण प्रायः पूर्ववर्ती क्षण के समान ही होते हैं और हमें ऐसा लगता है कि ये वही पदार्थ हैं; जैसे—मोमबत्ती की लौ हर क्षण पृथक् होती है, किन्तु हमें लगता है कि यह वही लौ है, जो पहले थी और उसे ही हम देख रहे हैं।

600 ई.पू. में विभिन्न दृष्टियां प्रचलित थीं। कुछ दार्शनिक आत्मा को शरीर से भिन्न मानते थे और कुछ दार्शनिक आत्मा और शरीर को एक मानते थे किन्तु बौद्ध इन दोनों मतों से सहमत नहीं थे। उनका आत्माविषयक अभिमत था कि वही जीव है और वही शरीर है—ऐसा नहीं कहना चाहिए। जीव अन्य है और शरीर अन्य है—ऐसा भी नहीं कहना चाहिए (कथावत्थुपालि, 1.1.91, 92 [359])।

बौद्ध दर्शन में उच्छेदवाद (Nihilism) और शाश्वतवाद (Eternalism) दोनों ही मान्य नहीं हैं। वे केवल विशेष को स्वीकार करते हैं। उनकी दृष्टि में सामान्य यथार्थ नहीं होता, केवल वर्तमान का क्षण ही यथार्थ होता है। अतीत

का क्षण बीत जाता है और अनागत का क्षण प्राप्त नहीं होता। इन क्रमवर्ती क्षणों में उत्तरवर्ती क्षण वर्तमान क्षण से न अन्य होता है और न अनन्य होता है। वे प्रतीत्य समुत्पाद को मानते हैं, इसलिए वर्तमान क्षण न सहेतुक होता है और न अहेतुक होता है।

### चतुर्धातुवाद

दूसरा ये मानते हैं कि पृथ्वी, अप, तेज तथा वायु—ये चारों धातुरूप हैं और ये चारों शरीर रूप में एकाकार हो जाते हैं (सूत्रकृतांग, I.1.1.18 [360])। यह मान्यता भी कतिपय बौद्धों की है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 19 [361])।

चार धातु हैं—1. पृथ्वी धातु, 2. जल धातु, 3. तेज धातु, 4. वायु धातु—ये चारों पदार्थ जगत् का धारण-पोषण करते हैं, इसलिए धातु कहलाते हैं। ये चारों धातु जब एकाकार होकर भूतसंज्ञक रूपस्कन्ध बन जाते हैं, शरीर रूप में परिणत हो जाते हैं, तब इनकी जीवसंज्ञा (आत्मा संज्ञा) होती है (I. मज्झिमनिकाय, भाग-3, पृ. 153, सूत्रकृतांग, पृ. 37 पर उद्धृत, ब्या.प्र., II. विसुद्धिमग्ग, खन्धनिद्देस, III.14.20 बौ.भा.वा.प्र., III. सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 18 [362])। जैसा कि वे कहते हैं—"यह शरीर चार धातुओं से बना है, इन चार धातुओं से भिन्न आत्मा नहीं है।" भिक्षुओं! जैसे कोई दक्ष गोघातक या उस गोघातक का शिष्य गाय को मारकर, टुकड़े-टुकड़े कर चौराहे पर बैठा हो; वैसे ही भिक्षुओं, भिक्षु इस काया का, चाहे वह जैसे भी स्थित हो, जिस अवस्था में हो, धातुओं के अनुसार यों प्रत्यवेक्षण करता है—इस काया में पृथ्वीधातु, अप्धातु, तेजोधातु एवं वायुधातु हैं।

अर्थात् जैसे कुशल गोघातक या उसका वेतनभोगी शिष्य बैल को मारकर, बोटी-बोटी काटकर चारों दिशाओं को जाने वाले राजमार्ग के मध्यस्थान कहे जाने वाले चौराहे पर (गोमांस के) टुकड़े-टुकड़े करके बैठा हो, वैसे ही भिक्षु चारों ईर्यापथों में से जिस किसी प्रकार में स्थित होने से यथास्थित होने से ही यथाप्रणिहित (समाधिस्थ) काया के बारे में "इस काया में पृथ्वीधातु... वायुधातु हैं"—यों धातु के अनुसार प्रत्यवेक्षण करता है। तात्पर्य यह है—जैसे कि गोघातक जब गाय को पालता है तब भी, वधस्थल पर ले जाता है वहां बांधे रखता है तब भी वध करता है और वध के बाद (गाय) मरी हुई देखता है तब

भी 'गाय' की संज्ञा का लोप नहीं होता; लोप तो तभी होता है जबकि उसे काटकर टुकड़े-टुकड़े कर देता है। टुकड़े-टुकड़े करके बैठे हुए (कसाई) के लिये 'गो' संज्ञा का लोप हो जाता है, 'मांस' की संज्ञा प्रवृत्त होती है। उसे ऐसा नहीं लगता "मैं बैल को बेच रहा हूँ, या ये लोग बैल को ले जा रहे हैं" अपितु उसे लगता—"मैं मांस बेच रहा हूँ। ये लोग भी मांस ले जा रहे हैं।" वैसे ही यह भिक्षु पूर्वकाल में जब बाल-पृथग्जन या गृहस्थ था तब भी, प्रव्रजित हुआ और तब भी (उसके लिये स्वयं के बारे में) सत्व, पुरुष या पुद्गल-संज्ञा का लोप नहीं हो सका। यह लोप तब तक नहीं होता जब तक कि यथास्थित, यथाप्रणिहित इसी का स्थूल (महाभूतों) के रूप में निर्धारण करते हुए धातुओं के रूप में प्रत्यवेक्षण नहीं करता। धातुओं के रूप में प्रत्यवेक्षण करने पर सत्व-संज्ञा का लोप हो जाता है, चित्त धातु के अनुसार ही स्थित होता है (विसुद्धिमग्ग, समाधिनिद्देस, भाग-2, पृ. 226-228, बौ.भा.वा.प्र. [363])।

इस प्रकार के व्यवस्थान से काय में "यह सत्व है, पुद्गल है, आत्मा है' ऐसी संज्ञा नष्ट होकर धातुसंज्ञा ही उत्पन्न होती है" साधक इस संज्ञा को उत्पन्न कर अपने आध्यात्मिक और बाह्य रूप का चिन्तन करता है। वह आचार्य के पास ही केश-लोम-नख-दन्त आदि कर्मस्थान को ग्रहण कर उनमें भी धातुचतुष्ट्य का व्यवस्थान करता है; फिर पृथ्वी आदि महाभूतों के लक्षण, समुत्थान, नानात्व, एकत्व, प्रादुर्भाव, संज्ञा, परिहार और विकास का चिन्तन करता है। उनमें अनात्म संज्ञा, दुःख संज्ञा और अनित्य संज्ञा उत्पन्न करता है और उपचार समाधि प्राप्त करता है। यह चतुर्धातुवाद भूतसंज्ञक रूपस्कन्धमय होने के कारण पंचस्कन्धों की तरह क्षणिक है। अतः चतुर्धातुवाद भी क्षणिकवाद का ही एक रूप है।

चतुर्धातुवाद में पृथ्वी, जल, वायु और अग्नि मूल तत्त्व के रूप में स्वीकृत है। चार्वाक दर्शन इसमें आकाश तत्त्व को और स्वीकृत करता है तथा इन पांच तत्त्वों के संयुक्त योग को देह का आधार मानता है। चारभूतवादी तो आकाश को स्वीकार नहीं करते, क्योंकि आकाश तो खाली/शून्यस्थान है, जैसा कि चतुर्धातुवाद में है, किन्तु यह चार्वाक से इसलिए भिन्न है कि वह इनसे भिन्न परलोक स्वर्ग-नरक आदि में विश्वास रखते हैं तथा इन चार धातुओं को जगत् की उत्पत्ति का मूल मानते हैं।

## 2. क्षणिकवाद की जैन दृष्टि से समीक्षा

जैन आगमों में प्रत्येक सिद्धान्त के निरूपण में एकांगी दृष्टि को नहीं अपनाया। जहां एक ओर किसी रूप में क्षणिकवाद को स्वीकृति दी गई वहीं दूसरी उसका निरसन भी किया गया।

क्षणभंगी पंचस्कन्धवादी एवं चतुर्धातुवादी अपने सिद्धान्त का प्रतिपादन कर यह कहते हैं—गृहस्थ, आरण्यक या प्रव्रजित कोई भी हो, जो इस दर्शन में आ जाता है, वह सभी दुःखों से मुक्त हो जाता है (सूत्रकृतांग, I.1.1.19 [364])। महावीर उक्त तथ्य के निरसन में अपना मत रखते हुए कहते हैं कि किसी दर्शन में आ जाने तथा त्रिपिटक आदि ग्रंथों को जान लेने से वे मनुष्य धर्मविद् नहीं हो जाते। जो ऐसा कहते हैं वे दुःख के प्रवाह का तीर नहीं पा सकते। वे संसार, दुःख एवं मृत्यु के पार नहीं जा सकते, वे व्याधि, मृत्यु और जरा से आकुल इस संसार-चक्रवाल में नाना प्रकार के दुःखों का बार-बार अनुभव करते हैं। वे उच्च एवं निम्न स्थानों में भ्रमण करते हुए अनन्त बार जन्म लेंगे अर्थात् भवभ्रमण करेंगे (सूत्रकृतांग, I.1.1.20-27 [365])।

इस प्रकार यहां एकान्त दृष्टि से किसी दर्शन या मान्यता को स्वीकार करने पर मुक्ति की बात को महावीर निर्मूल सिद्ध करते हैं।

बौद्धों के क्षणिकवाद के अनुसार न केवल आत्मा अपितु पदार्थ मात्र, कोई भी वस्तु, और उसकी क्रियाएँ क्षणिक हैं। इसलिए क्रिया करने के अनन्तर ही आत्मा का नाश हो जाता है। इस प्रकार आत्मा का क्रियाफल के साथ सम्बन्ध नहीं रहता। फल की उत्पत्ति के लिए क्रिया का दूसरे क्षण में रहना परम आवश्यक है, किन्तु बौद्धों के अनुसार तो क्रिया क्षणिक है और क्षणिक होने के कारण अपने फल को उत्पन्न किये बिना ही वह अतीत के गर्भ में विलीन हो जाती है। अतः कृतप्रणाश दोष उत्पन्न होता है अर्थात् किये गए कर्म का नाश और क्रिया के किये बिना प्राणी को स्वयं बिना किये हुए कर्मों के फल को भोगना पड़ता है। इस प्रकार यहां 'अकृतकर्म' भोग का दोष आता है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 44-45 [366])। इस प्रकार जिनके मत में पञ्चस्कन्धों या पञ्चभूतों से भिन्न आत्मा नामक कोई पदार्थ नहीं है, उनके मतानुसार आत्मा ही न होने से सुख-दुःखादि फलों का उपभोग कौन और कैसे करेगा?

वस्तुतः इस जगत् में प्राणियों का जन्म अनेक प्रयोजनों के सम्यक् निष्पादन के लिए होता है। वह धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष का अर्थी होता है, किन्तु क्षणिकवाद के अनुसार तो प्राणी क्षणिक ठहरता अतः उक्त प्रयोजन वह सार्थक नहीं कर पायेगा। जिस कार्य को उसने किया, उसे भोगने का अवसर ही नहीं मिलेगा। फलतः उसमें उत्तरदायित्व का अभाव सिद्ध होगा, जिससे संसार की उत्पत्ति के लिए ही कोई कारण ठीक नहीं जान पड़ता। अतः भवभंग का दोष अर्थात् संसार के भंग होने का प्रसंग उपस्थित होगा और जब आत्मा ही नहीं है, तब स्वर्ग-नरक तथा चतुर्गतिरूप संसार गमन आदि की व्यवस्था अस्तित्व में नहीं रहेगी, गड़बड़ा जाएगी। तब बौद्धधर्मानुसार निर्वाण प्राप्ति हेतु जो अष्टांगिक मार्ग का विधान है, यह सिद्धान्त भी गलत हो जाएगा। क्योंकि कर्मफल के क्षणिक होने पर मोक्ष की प्राप्ति असंभव है।

सामान्यतः यह माना जाता है कि स्मरण करने वाला और अनुभव करने वाला एक ही व्यक्ति होता है अथवा कहे पदार्थ का स्मरण वही करता है, जिसने उसका अनुभव किया। परीक्षा हेतु स्मरण करने वाला ही तो परीक्षा कक्ष में जाकर लिख सकता है, किन्तु क्षणिकवाद को मानने पर यह अवधारणा सार्थक नहीं हो पाती। क्योंकि आज स्मरण करने वाला व्यक्ति तथा कल अनुभव करने वाले व्यक्ति में एकता सिद्ध नहीं होती। कल स्मरण करने वाला अतीत के गर्भ में विलीन हो गया और जो उसका स्मरण आज कर रहा है, वह वर्तमान में विद्यमान है। ऐसी स्थिति में स्मृति जैसी मन की क्रिया या व्यवहार की व्यवस्था भी सार्थक नहीं रहती। किन्तु वास्तविक जगत् में ऐसा दृष्टिगोचर नहीं होता। पदार्थ का स्मरण वही कर सकता है, जिसने उसका अनुभव किया हो। अतः स्मृति भंग भी क्षणिकवाद के निराकरण में व्यावहारिक प्रमाण है।

क्षणिकवाद मानने पर 'यह वही है' इस प्रकार का प्रत्यभिज्ञान नहीं हो सकता, दानादि का फल और संचित पापों का भोग नहीं बनता, क्योंकि जिसने दान दिया या जिसने पाप किया वह तो नष्ट हो गया तब दान का फल किसे मिलेगा और संचित पापों के फल को कौन भोगेगा। इसी तरह जिसने कर्म फल का बंध किया वह तो क्षणिक होने से नष्ट हो गया तब मोक्ष किसे होगा। किन्तु वास्तविक जगत् में जो दान देता है उसे ही इस लोक या परलोक में उसका फल मिलता है। जो पाप कर्म करता है वही उसका फल भी भोगता है, जो

कर्मबन्धन से बंधता है। जो हम कल थे, आज भी हैं। हमारे सगे सम्बन्धी भी वे ही हैं जो पहले थे। जिसे हम कर्ज देते हैं कुछ दिनों के बाद उससे ही वसूल करते हैं। यदि सब सर्वथा क्षणिक होते तो न देने वाला लेने वाले को पहचानता और न लेने वाला देने वाले को। ऐसी स्थिति में हमारा सारा ही लोक व्यवहार नष्ट हो जाता है।

निष्कर्ष रूप में कह सकते हैं कि उत्पत्ति और क्षय को एक साथ स्वीकार करने पर पूर्व पदार्थ और उत्तर पदार्थ भी जो उनके धर्मी हैं, उनका एक ही समय में अवस्थित होना प्रमाणित होगा। और यदि उत्पत्ति और क्षय को उन पदार्थों का धर्म न माना जाए तो कोई वस्तु ही सिद्ध नहीं होगी—वस्तु रूप में उनका अस्तित्व ही घटित नहीं होगा। इस प्रकार क्षणभंगवाद-निरूपित वस्तु का सर्वथा अभाव कथमपि संगत नहीं है। अतएव जैनदृष्टि से वस्तु का पर्याय (अवस्था) परिवर्तन होता है। इस अपेक्षा से वह अनित्य है। ऐसा मानना ही उचित है।

यह आत्मा परिणामी-परिणमनशील है। वह भवान्तरगामी नए जन्म को प्राप्त करने वाली होती है, अतएव किसी अपेक्षा से भूतों से भिन्न है। वह देह के साथ परस्पर घुल मिलकर रहता है इसलिए उससे अनन्य अभिन्न भी है। आत्मा कर्मों के द्वारा नरकादि गतियों में विभिन्न रूपों में बदलती रहती है इसलिए वह अनित्य और सहेतुक भी है तथा आत्मा के निज स्वरूप का कभी नाश नहीं होता, इस कारण नित्य और अहेतुक भी है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 46 [367])।

# पंचम अध्याय

# सांख्य मत

## 1. जैन आगमों में सांख्यमत का प्रतिपादन

### अकारकवाद

महावीर के समय में ऐसे मत का उल्लेख मिलता है, जो आत्मा के अस्तित्व को तो स्वीकार करते हैं किन्तु उसका कर्तृत्व नहीं मानते। मूल सूत्र में इसके किसी दर्शन विशेष का नाम प्राप्त नहीं होता। ऐसे मतवादियों के प्रामाणिक सन्दर्भ प्राप्त होते हैं

सूत्रकृतांग में अकारकवाद सिद्धान्त का उल्लेख हुआ है। इनके अनुसार आत्मा न कुछ करती है, न दूसरे से कुछ करवाती है। सबके साथ करने कराने की दृष्टि से आत्मा का कोई सम्बन्ध नहीं है। अतः आत्मा अकारक है (सूत्रकृतांग, I.1.1.13 [368])। चूर्णिकार जिनदासगणि महत्तर (7वीं ई. शताब्दी) ने इस मत को सांख्यदर्शन[1] सम्मत बताया है (सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 27 [369])।

---

[1] इसके मूल प्रणेता महर्षि कपिल थे, जिन्हें क्षत्रिय पुत्र बताया जाता है और उपनिषदों आदि में जिसे अवतार माना गया है। कृतियाँ—सांख्य प्रवचन सूत्र तथा तत्त्व समास। समय—भगवान् महावीर व बुद्ध से पूर्व। 2. कपिल के साक्षात् शिष्य आसुरि हुए। समय—ई.पू. 600। 3. आसुरि के शिष्य पंचशिख थे। इन्होंने इस मत का बहुत विस्तार किया। कृतियाँ—तत्त्वसमास पर व्याख्या। समय—गार्वे के अनुसार ई.श. 1। 4. वार्षगण्य भी इसी गुरु परम्परा में हुए। समय ई. 230-300। वार्षगण्य के शिष्य विन्यवासी थे, जिनका असली नाम रुद्रिल था। समय—ई. 250-320। 5. ईश्वर कृष्ण बड़े प्रसिद्ध टीकाकार हुए हैं। कृतियाँ—षष्टितन्त्र के आधार पर रचित सांख्यकारिका या सांख्यसप्तति। समय—एक मान्यता के अनुसार ई. श. 2 तथा दूसरी मान्यता से ई. 340-380। 6. सांख्यकारिका पर माठर और गौड़पाद ने टीकाएँ लिखी हैं। 7. वाचस्पति मिश्र (ई. 840) ने न्याय वैशेषिक दर्शनों की तरह सांख्यकारिका पर सांख्यकौमुदी और व्यास भाष्य पर तत्त्व वैशारदी नामक टीकाएँ लिखीं। 8. विज्ञानभिक्षु एक प्रतिभाशाली व्यक्ति थे। इन्होंने पूर्व के विस्मृत ईश्वरवाद का पुनः उद्धार किया। कृतियाँ-सांख्यसूत्रों पर सांख्य प्रवचन भाष्य तथा सांख्यसार, पातंजलभाष्य वार्तिक, ब्रह्मसूत्र के ऊपर विज्ञानामृत भाष्य आदि ग्रन्थों की रचना की। 9. इनके अतिरिक्त भी—भार्गव, वाल्मीकि, हारीति, देवल, सनक, नन्द, सनातन, सनत्कुमार, अंगिरा आदि सांख्य विचारक हुए। जैनेन्द्र सिद्धान्तकोश, भाग-4, पृ. 398.

शीलांक ने भी इसको सांख्य का मत बताया है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 14 [370]), क्योंकि 'अकर्त्ता निर्गुणो भोक्ता आत्मा कपिल दर्शने' यह सांख्य दर्शन मान्य उक्ति है। सांख्य दर्शन में आत्मा अकर्ता—कर्तृत्वरहित, निर्गुण (सत्व, रजस्, तमस गुण रहित), तथा अभोक्ता—कर्मों का फल भोगने से विवर्जित है (I. सांख्यकारिका, 20, II. षड्दर्शनसमुच्चय, 41 [371])।

जिनदासगणी के अनुसार आत्मा में कर्तृत्व नहीं है। उन्होंने इसका कारण बताते हुए कहा है कि आत्मा सर्वथा, सर्वत्र और सर्वकाल में सब कुछ नहीं करती, इसलिए वह अकर्ता है (सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 27 [372])। शीलांक के अनुसार आत्मा अमूर्त, नित्य और सर्वव्यापी है, इसलिए उसमें कर्तृत्व उत्पन्न नहीं होता—वह कर्ता नहीं हो सकती (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 14 [373])।

जैनसूत्रों में अकारकवाद इस सिद्धान्त के आचार्य का नाम उल्लेखित नहीं है किन्तु बौद्ध साहित्य में पूरणकाश्यप[1] के एक सिद्धान्त का उल्लेख मिलता हैं। उसके सिद्धान्तानुसार, जैसे—"अगर कोई क्रिया करे, कराये, छेदन करते-कराते, पकाते-पकवाते, शोक करते, परेशान होते या करते, चलते-चलाते, प्राणों का अतिपात करते-कराते, बिना दिया लेते, चोरी करते, गांव लूटते, परस्त्रीगमन करते, झूठ बोलते हुए भी पाप नहीं होता। तीक्ष्ण धार वाले चाकू से इस पृथ्वी के प्राणियों के मांस का एक खलिहान तथा मांस का पुंज भी क्यों न बना दे तो भी उसके द्वारा पाप नहीं होगा, पाप का आगम नहीं होगा। यदि घात करते-कराते, पकाते-पकवाते, गंगा नदी के दक्षिण तट पर भी चला जाये तो उसके कारण पाप नहीं होगा, पाप का आगम नहीं होगा। दान देते- दिलाते, यज्ञ करते-कराते, गंगा के उत्तर तीर पर भी आ जाए तो इसके कारण उसको पुण्य नहीं होगा, पुण्य का आगम नहीं। दान से, दमन से, संयम से और सत्य-वचन से पुण्य नहीं होता, पुण्य का आगम नहीं होता(दीघनिकाय, सीलक्खन्धवग्गपालि, I.2.166 पृ. 46-47 [374])। पूरणकाश्यप के उक्त मत में स्पष्टतः अक्रियावाद की स्थापना हो रही है अतः अनुमान लगाया जा सकता है कि सूत्रकृतांग का अकारकवाद पूरणकाश्यप का भी मत हो सकता।

---

[1] पूरणकाश्यप भगवान् महावीर के युग के लोक प्रसिद्ध, सम्माननीय आचार्य थे तथा मगध के राजा अजातशत्रु के समकालीन थे। वे अपने संघ के मुखिया और संस्थापक तथा अक्रियावाद के समर्थक थे।

बुद्धघोष (8वीं-10वीं ई. शताब्दी) के अनुसार यह मत कर्म सिद्धान्त का खण्डन करता है और पुण्य-पाप जैसी कोई वस्तु को नहीं मानता, इस प्रकार कोई भी कर्म किसी फल की प्राप्ति नहीं कराता (सुमंगल विलासिनी—दीघनिकाय टीका, भाग-1, 2.166 [375])। इसे ही अक्रिया का सिद्धान्त कहते हैं।

बी.एम. बरुआ के अनुसार "पूरणकाश्यप आत्म निष्क्रियता के सिद्धान्त का प्रतिपादक है कि किसी क्रिया का उस पर प्रभाव नहीं पड़ता। यह अच्छे और बुरे से परे था। इस विचार को उसके पूर्ववर्ती विचारकों ने भी प्रतिपादित किया था।"[1]

बौद्ध साहित्य में वर्णित पूरणकाश्यप के विचारों, सिद्धान्तों का जो वर्णन मिलता है, उसे देखकर यह शंका उपस्थित होती है कि इस प्रकार के विचार प्रकट करने वाला एक लोक सम्मानित तीर्थंकर हो सकता है क्या? काटो, मारो, लूटो, चाहे दान, धर्म और सत्य भाषण करो, उसमें न पुण्य है, न पाप। इस प्रकार की बात एक लोक सम्मानित तीर्थंकर द्वारा भाषित नहीं की जा सकती। संभव है उनके विरोधियों द्वारा इस प्रकार की विचारधारा प्रकट की गई हो। यह भी ध्यान देने योग्य बात है कि भगवान् बुद्ध के निर्वाण के चार सौ वर्षों बाद तक बुद्ध के उपदेश नहीं लिखे गए थे।

उपर्युक्त तथ्यों के आधार पर पूरणकाश्यप के दृष्टिकोण को सम्यग् दृष्टिकोण से देखा, समझा जा सकता है। फिर भी यह बात तो सत्य है कि आत्म अक्रियावाद की धारणा नीतिगत सिद्धान्तों की स्थापना में किसी भी दृष्टि से सही नहीं बैठती।

पूरणकाश्यप के सिद्धान्त के अनुसार आत्मा हर स्थिति में अक्रिय है, चाहे व्यक्ति कुछ भी गलत करे या सही। इस प्रकार इस सिद्धान्त की स्थापना से व्यक्ति में शुभाशुभ का भान भी नहीं रहेगा। स्वयं प्रकृति भी चेतना एवं शुभाशुभ के विवेक के अभाव में उत्तरदायी नहीं बनती और उत्तरदायित्व के अभाव में नैतिकता, कर्तव्य, धर्म आदि का मूल्य कुछ भी नहीं रह जायेगा।

---

[1] ....According to Kassapa's view, when we act or cause others to act, it is not the soul that acts or causes others to act. The soul is, in other words, passive (*Niṣkriya*). This being the case, whether we do good or bad, the result there of does not affect the soul in the least... That ultimate reality is beyond both good and evil is a view which has been upheld, more or less, by all the previous thinkers, *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, p. 279.

पूरणकाश्यप के निष्क्रिय या कूटस्थ आत्मवाद के समर्थक वर्तमान में भी मिल जाते हैं। जो सिद्धान्त 600 ई.पू. में पूरणकाश्यप द्वारा प्रतिपादित किया गया उसको पूर्ववर्ती वैदिक विचारकों ने भी प्रतिपादित किया। ऐसा लगता है कि 400 ई.पू. से 200 ई.पू., जो कपिल और भगवतगीता का समय है, इनमें आत्मनिष्क्रियता के सिद्धान्त का निदर्शन है। इन्होंने इस सिद्धान्त को अपना लिया हो और संभव है कि वे पूरणकाश्यप के इस आत्म अक्रियावाद सिद्धान्त से जरूर प्रभावित हुए होंगे, क्योंकि पूरणकाश्यप की भांति ही सांख्यदर्शन में आत्मनिष्क्रियता के साथ ईश्वर को न मानना यह प्रमाणित करता है कि यह सिद्धान्त पूरणकाश्यप का कूटस्थ आत्मवाद ही होगा। सांख्य दर्शन भी मारना, मरवाना आदि सभी को प्रकृति का परिणाम मानता है। आत्मा सबसे प्रभावित नहीं होती, न ही आत्मा को नष्ट किया जा सकता है। आत्मा बंधन में नहीं आती तथा उसे बांधने का काम प्रकृति करती है। अतः शुभाशुभ कर्मों का प्रभाव भी आत्मा पर नहीं पड़ता। इसी तरह गीता में भी अनेकों जगह आत्म-अक्रियावाद के दर्शन होते हैं (गीता, 2.21, 3.27 [376]), जो सांख्य दर्शन के माध्यम से उस तक पहुँचे।

## आत्मषष्ठवाद

सूत्रकृतांग में आत्मषष्ठवाद नामक एक मत का उल्लेख हुआ है, जो पांचभूतों के अतिरिक्त आत्मा को भी मानते हैं। इस जगत् में पांच महाभूत यह किन्हीं दार्शनिकों का अभिमत है तथा आत्मा को छठा तत्त्व मानते हैं। उनके मतानुसार आत्मा तथा लोक नित्य (शाश्वत) हैं। उन दोनों का विनाश नहीं होता। असत् वस्तु की कभी उत्पत्ति नहीं होती है। सभी पदार्थ सर्वथा नियतिभाव (नित्यत्व) को प्राप्त होते हैं, शाश्वत हैं (सूत्रकृतांग, I.1.1.15-16 [377])।

भद्रबाहु द्वितीय ने इस वाद को आत्मषष्ठ कहा है (सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, गाथा-29 [378])। शीलांक ने इसे वेदवादी सांख्य तथा शैवाधिकारियों (वैशेषिकों) का मत बताया है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पत्र-24 [379])। सभी पदार्थ सर्वथा नियतिभाव को प्राप्त होते हैं तो उक्त मत में नियतिवाद सिद्धान्त भी फलित हो रहा है। नियतिवाद का भी इस वाद के साथ सम्बन्ध है। इस प्रकार उक्त वाद किसी एक सिद्धान्त से सम्बद्ध न होकर अनेक मतों से सम्बद्ध है।

उक्त विवेचन के आधार पर आत्मषष्ठवाद की मुख्य मान्यताएँ इस प्रकार की जा सकती हैं–

1. पांच महाभूत अचेतन हैं तथा छठा पदार्थ आत्मा है, जो सचेतन है।
2. आत्मा तथा लोक दोनों शाश्वत हैं।
3. छहों पदार्थ सहेतुक तथा अहेतुक, दोनों ही प्रकार से विनष्ट नहीं होते।
4. असत् की कभी उत्पत्ति नहीं होती तथा सत् का कभी नाश नहीं होता।
5. सभी पदार्थ सर्वथा नित्य हैं।

आत्मषष्ठवाद को शीलांक ने वेदवादी सांख्यों का मत बताया अर्थात् सांख्यों को वेदवादी कहा है। यहां यह विशेष ध्यातव्य है कि वैदिक परम्परा में छः दर्शन स्वीकृत हैं–उत्तर मीमांसा, पूर्व मीमांसा, सांख्य, वैशेषिक और न्याय। ऐसा प्रतीत होता है कि इन स्वीकृत छः दर्शनों के आधार पर शीलांक ने सांख्यों को वेदवादी कहा है। किन्तु सांख्य को वेदवादी कहने से यह भी प्रश्न उपस्थित होता है कि अवेदवादी सांख्य भी थे क्या?

वस्तुतः सांख्य दर्शन, जैन और बौद्ध इन अवैदिक दर्शनों से कुछ अर्थों में साम्यता रखता है। सांख्य दर्शन द्वैतवादी है। जैन दर्शन भी द्वैतवादी है। सांख्यदर्शन के प्रकृति और पुरुष की तुलना जैनदर्शन के पुद्गल और जीव से की जा सकती है। इस प्रकार दोनों दर्शन अनेकात्मवादी हैं।[1]

वेदान्त के अतिरिक्त अन्य वैदिक-दर्शन अद्वैत पक्ष को मान्यता नहीं देते हैं। इस प्रकार उन पर वेद-बाह्य विचारधारा का प्रभाव सूचित होता है। हो सकता है प्राचीन सांख्य-परम्परा और जैन-परम्परा ने इस विषय में मुख्य रूप से भाग लिया होगा। इतिहासकार इस तथ्य से अच्छी तरह परिचित हैं कि प्राचीन काल में सांख्य भी अवैदिक दर्शन माना जाता था। यह भी संभव है कि किसी समय यह दर्शन वेद का अनुसरण नहीं करता हो परन्तु बाद में उसे वैदिक रूप दे दिया गया हो।

---

[1] आचार्य महाप्रज्ञ, इक्कीसवीं शताब्दी और जैन धर्म, जैन विश्वभारती प्रकाशन, लाडनूं, 2002, पृ. 166.

त्रिपिटक, गीता आदि ग्रन्थों में भी आत्मा तथा लोक की शाश्वतता और सत्कार्यवादी स्वीकृति के प्रमाण प्राप्त होते हैं। पकुधकात्यायन का सात काय का सिद्धान्त इससे सम्बन्धित है। पकुध के अनुसार पृथ्वी, अप, तेज, वायु, सुख-दुःख तथा जीव—ये ही सात पदार्थ हैं, जो अकृत, अनिर्मित तथा कूटस्थ खंभे के समान अचल हैं, जो आपस में सुख-दुःख देने में असमर्थ हैं (दीघनिकाय, I.2.174, [380])।

आत्मषष्ठवाद पकुधकात्यायन के दार्शनिक पक्ष की दूसरी शाखा है। आचार्य महाप्रज्ञ[1] ने इस मत की संभावना की है कि पकुधकात्यायन के कुछ अनुयायी केवल पंच महाभूतवादी थे। वे आत्मा को स्वीकार नहीं करते थे। उसके कुछ अनुयायी पांच भूतों के साथ-साथ आत्मा को भी स्वीकार करते थे। वह स्वयं आत्मा को स्वीकार करता था। अन्तर इतना ही है कि वह आकाश के अस्तित्व को स्पष्ट स्वीकार करता है और सुख-दुःख का विचार छोड़ देता है। पकुधकात्यायन भूतों की भांति आत्मा को भी कूटस्थनित्य मानता था।

आत्मषष्ठवादियों के मत में.........सत् का नाश नहीं होता, असत् का उत्पाद नहीं होता। इतना (पांचमहाभूत या प्रकृति) ही जीवकाय है। इतना ही अस्तिकाय है। इतना ही समूचा लोक है। यही लोक का कारण है और यही सभी कार्यों में कारणरूप में व्याप्त है। अन्ततः तृणमात्र कार्य भी उन्हीं से होता है (सूत्रकृतांग, II.1.27 [381])।

जैकोबी तथा अमूल्यचन्द्र सेन ने इस मत को बौद्ध स्रोतों के आधार पर पकुध के साथ सम्बद्ध किया है।[2] साथ ही जैकोबी ने इसे चरक का भी मत बताया है।[3] चरक एक प्रकार के परिव्राजक हैं, जो सांख्य साधक थे।

पकुध ने सात प्राथमिक पदार्थों को कूटस्थ नित्य रूप में स्वीकार किया, जो न उत्पन्न हुए, न उत्पन्न कराए गये। यह सत्कार्यवाद के समान लगता है। सुख-दुःख से आत्मा की पृथकता तथा आत्मा और पदार्थ की अन्योन्याश्रित क्रिया की अस्वीकृति को अभिव्यक्त करने वाले सांख्यदर्शन की स्मृति कराता है तथा बहुत पदार्थों को मानने का सिद्धान्त वैशेषिक दर्शन की पुष्टि करता है।[4]

---

1. सूयगडो, I.1.15-16 का टिप्पण, पृ. 35.
2. (i) Hermann Jacobi, *Sūtrakṛtāṅga*, Vol.-XLV, Introduction, p. XXIV.
   (ii) Amulyachandra Sen, Schools and Sects in Jaina Literature (as printed in *Prolegomena to Prakritika et Jainica*, p. 94.
3. Hermann Jacobi, *Ibid*, p. 237.
4. K.C. Jain, *Lord Mahāvīra and His Times*, p. 158.

पकुधकात्यायन के अतिरिक्त बौद्ध ग्रन्थों में ऐसे कुछ श्रमण ब्राह्मण मतों का भी उल्लेख मिलता है, जो आत्मा और लोक को शाश्वत मानते हैं (उदान, पृ. 146 [382])।

गीता में कहा गया है कि इस आत्मा को शस्त्र काट नहीं सकते, आग जला नहीं सकती, हवा सुखा नहीं सकती। वह आत्मा अछेद्य है, अभेद्य है, विकार रहित है, नित्य, सर्वव्यापी, अचल, स्थिर एवं सनातन है। असत् पदार्थ की उत्पत्ति नहीं होती, सर्वत्र सत् पदार्थ की ही उत्पत्ति होती है (गीता, 2.16, 2.23-24 [383])। इस प्रकार सत्कार्यवाद द्वारा आत्मा और लोक की नित्यता सिद्ध की गई, क्योंकि जो पदार्थ असत् है, उसमें कर्ता, कारण आदि कारकों का व्यापार नहीं होता। सत् पदार्थों में ही ऐसा सम्भव होता है। इसी तरह ईश्वरकृष्ण (3 ई. शताब्दी) भी सत्कार्यवाद द्वारा आत्मा और लोक की नित्यता को स्वीकार करते हैं (सांख्यकारिका, 9 [384])।

उक्त तथ्यों से यह भलीभाँति स्पष्ट हो जाता है कि आत्मषष्ठवाद न केवल महावीर एवं बुद्ध के समय अस्तित्व में था अपितु उनके बाद में भी यह अस्तित्व में रहा तथा इस सिद्धान्त को मानने वाले अनेक चिन्तक थे।

## 2. महावीर युग में सांख्यमत (परिव्राजक परम्परा)

सांख्यदर्शन मूलतः श्रमण परम्परा का एक दर्शन है। वेद उसके लिए प्रमाण नहीं रहा। यह ऋषिप्रोक्त दर्शन है।[1] कपिल ऋषि इसके आद्य प्रवर्तक हैं। वे सिद्ध पुरुष थे। श्री कृष्ण कहते हैं--मैं सिद्धों में कपिल मुनि हूँ (गीता, 10.26 [385])। सर्व परम्पराएँ एक मत से कपिल को सांख्यदर्शन का रचयिता (प्रणेता) स्वीकार करती है (श्वेताश्वतरोपनिषद् 5.2 [386])। कपिल के मूल ग्रन्थ का नाम षष्टितंत्र था। उसी का अपर नाम सांख्यदर्शन है।[2]

इस विचार की पुष्टि के लिए कुछ जैन आगमिक प्रमाणों का उल्लेख किया जाता है—अनुयोगद्वार एवं नंदी में कुछ मिथ्यादृष्टि श्रुत का उल्लेख है (I. अनुयोगद्वार, 2.49, एवं 9.548, II. नंदी, 4.67 [387]), जिनमें कपिल और षष्टितंत्र शास्त्र का उल्लेख है। यद्यपि इन दोनों ग्रन्थों में कपिल और

---

[1] भगवई, 2.1.24 का टिप्पण, पृ. 208.

[2] उदयवीर शास्त्री, प्राचीन सांख्य संदर्भ, भूमिका, पृ. v.

षष्टितंत्र का पृथक् पृथक् प्रयोग किया। संभव है ये दोनों पृथक् पृथक् शास्त्र हों और यह भी हो सकता है कि सूत्रकार ने इन ग्रन्थों का नाम निर्देश करते हुए उनके किसी विशेष क्रम की ओर ध्यान न दिया हो अन्यथा दोनों नाम साथ होने पर काविलं षट्ठियन्तम् का अर्थ होता है—कपिल के द्वारा रचा गया षष्टितंत्र नामक ग्रन्थ।

कल्पसूत्र में भगवान महावीर को अनेक शास्त्रों में पारंगत बताया है जिसमें उन्हें षष्टितंत्र विशारद भी कहा है (कल्पसूत्र, 9, पृ. 140, सि.प्र. [388]), जिसकी व्याख्या में यशोविजयजी (1624-1688 ई.सन्) ने लिखा है कि कपिल के निर्माण किए गए शास्त्र का नाम षष्टितंत्र है, उसमें विशारद अर्थात् पण्डित (कल्पसूत्रटीका, सूत्र 9 की टीका [389])। इन तथ्यों से यह सिद्ध हो जाता है कि महावीर को षष्टितंत्र शास्त्र अर्थात् सांख्यदर्शन का ज्ञान था तथा साथ ही यह भी प्रमाणित हो जाता है कि षष्टितंत्र शास्त्र महावीर युग में अर्थात् महावीर के समय उपलब्ध था।

षष्टितंत्र या सांख्यमत के साधक, 'परिव्राजक' कहलाते थे। महावीर के समय षष्टितंत्र में पारंगत परिव्राजक तथा परिव्राजिकाओं की एक विकसित परम्परा प्राप्त होती है जो उस युग के सांख्य दर्शन, उसके सिद्धान्तों और सांख्य श्रमणों की विहार चर्या एवं वेशभूषा आदि के बारे में महत्त्वपूर्ण ऐतिहासिक तथ्य उपलब्ध कराता है। उन परिव्राजकों की साधना चर्या का विवरण इस प्रकार है—

सूत्रकृतांग के द्वितीय श्रुतस्कन्ध के आर्द्रकीय अध्ययन में गोशालक, बौद्धभिक्षु, ब्राह्मण (वेदवादी), हस्तितापस आदि मतवादियों के साथ एकदण्डी परिव्राजकों का भी उल्लेख है, इन सबका आर्द्रक के साथ वाद प्रतिवाद होता है। ये सभी आर्द्रक को स्वमत स्वीकार करने के लिए कहते हैं। इस चर्चा में परिव्राजक आर्द्रककुमार से कहते हैं कि तुम्हारा और हमारा धर्म समान है अर्थात् हमारा सिद्धान्त मिलता जुलता है। हम दोनों, धर्म में समुत्थित हैं, हमारा आचार, शील और ज्ञान समान है तथा परलोक के विषय में हमारा कोई मतभेद नहीं है। पुरुष अर्थात् आत्मा अव्यक्त रूप महान्, सनातन, अक्षय, अव्यय रूप है। वह सब प्राणियों के साथ संबंध रखता है जैसे ताराओं के साथ चन्द्रमा, अर्थात् आत्मा प्रत्येक शरीर में समान रूप से स्थित है (सूत्रकृतांग, II.6.46-47 [390])।

आर्द्रक सांख्यों के इस मत का समाधान इस प्रकार करता है—वह कहता है आत्मा को सर्वव्यापी, अविकारी मानने पर जीव कभी मरेंगे नहीं, मरने से भव भ्रमण भी नहीं होगा ऐसी स्थिति में ब्राह्मण, वैश्य, क्षत्रिय और न प्रेष्य होंगे, न कीट, न पक्षी और न सर्प तथा मनुष्य, देवलोक आदि गतियां भी (सूत्रकृतांग, II.6.48 [391])। इस प्रकार वह सांख्यों के मत का खण्डन कर देता है।

भगवती में श्रावस्ती के गद्दभाल के प्रमुख शिष्य परिव्राजक आर्य स्कन्दक का उल्लेख है। वे वेद-वेदांग के पंडित थे तथा इन्हें षष्टितंत्र में विशारद कहा है। वे परिव्राजकों के मठ से त्रिदंड, कुंडिका, रूद्राक्ष की माला, मिट्टी का कपाल, आसन, साफ करने का वस्त्र, तिपाई, आंकडी, तांबे की अंगूठी, कलाई का आभरण लेकर, गेरुए वस्त्र धारण कर, जूते पहन भगवान महावीर के दर्शनार्थ गए और प्रतिबोधित हो महावीर के पादमूल में प्रव्रज्या ग्रहण कर लेते हैं (भगवती, 2.1.24, 31 [392])। पुद्गल नामक परिव्राजक का उल्लेख भी इसी ग्रन्थ में मिलता है। वे आलभिया नगरी में ठहरे हुए थे। ये भी वेद-वेदांग तथा षष्टितंत्र में विशारद प्राप्त थे और निरन्तर बेले-बेले (दो दिन का उपवास) के तप की साधना के द्वारा दोनों भुजाओं को ऊपर उठाकर सूर्य के सामने भूमि में आतापना लेता हुआ विहरण कर रहे थे। अंत में महावीर से प्रतिबोधित हो स्कन्दक की भांति प्रव्रज्या स्वीकार करते हैं (भगवती, 11.12.186, 197 [393])।

इन प्रसंगों से यह ज्ञात होता है कि सांख्य परिव्राजक और निर्ग्रन्थों में खुलकर चर्चाएँ होती रहती थीं। एक-दूसरे के तत्त्वों को जानने की भी इच्छा रहती थी।

ज्ञाताधर्मकथा में शुक नामक परिव्राजक का उल्लेख मिलता है। वह चार वेद, षष्टितंत्र और सांख्यदर्शन का पंडित था। पांच यम और पांच नियमों से युक्त वह दस प्रकार[1] के परिव्राजक धर्म तथा दानधर्म, शौचधर्म और तीर्थाभिषेक का उपदेश करता हुआ गेरुए वस्त्र पहन, त्रिदंड, कुंडिका आदि लेकर पांच सौ

---

[1] वृत्तिकार के मत में परिव्राजक धर्म (पांच यम और पांच नियम) के दस भेद इस प्रकार हैं–
यम—अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अकिंचनता।
नियम—शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय और ईश्वर प्रणिधान (ज्ञाताधर्मकथावृत्ति, पत्र-116-117 [394])।

परिव्राजकों के साथ सौगंधिका नगरी के मठ में ठहरा हुआ था। वहां वह सांख्य सिद्धान्तानुसार आत्मचिंतन करते हुए समय यापन करता था। उसका धर्म शौचमूलक था। वह दो प्रकार का था—1. द्रव्यशौच-जल और मिट्टी से तथा 2. भावशौच—दर्भ और मंत्रों से होता है। उसकी धारणानुसार कोई भी अपवित्र वस्तु ताजी मिट्टी से मांजने और शुद्ध जल से धोने से पवित्र हो जाती है तथा जल अभिषेक से पवित्र होकर प्राणियों को स्वर्ग की प्राप्ति होती है (ज्ञाताधर्मकथा, I.5.52, 55 [395])।

उस युग में न केवल पुरुष परिव्राजकों का उल्लेख मिलता है अपितु साधना मार्ग में स्त्री परिव्राजिकाओं का भी अस्तित्व था। ज्ञाताधर्मकथा में चोक्षा नामक परिव्राजिका का भी उल्लेख मिलता है जो पूर्व परिव्राजकों की भांति वेद-वेदांग में निष्णात थी। वह मिथिला के राजा, सार्थवाह आदि के सामने दानधर्म, शौचधर्म और तीर्थाभिषेक आदि का आख्यान, प्रज्ञापन करती हुई विचरण करती थी (ज्ञाताधर्मकथा, I.8.139-140 [396])।

उक्त तथ्य सांख्य सिद्धान्त और सांख्यश्रमणों की विहारचर्या, वेशभूषा आदि पर प्रर्याप्त प्रकाश डालते हैं।

औपपातिक में आठ ब्राह्मण और आठ क्षत्रिय परिव्राजकों का उल्लेख मिलता है—1. कण्डू, 2. करकण्डू, 3. अबंड, 4. पराशर, 5. कृष्ण, 6. द्वीपायन, 7. देवगुप्त और 8. नारद—ये आठ ब्राह्मण परिव्राजक हैं।

1. शीलकी, 2. मसिहार, 3. नग्नजित, 4. भग्नजित, 5. विदेह, 6. राजा, 7. राम और 8. बल—ये आठ क्षत्रिय परिव्राजक हैं।

इन परिव्राजकों को सांख्य, योगी, कपिल, भार्गव, हंस, परमहंस, बहुउदक, कुलीव्रत और कृष्ण परिव्राजक—इन सम्प्रदायों के अन्तर्गत माना है (औपपातिक, 96 [397])।

इन परिव्राजकों की तपश्चर्या का औपपातिक में विस्तार से निरूपण मिलता है। ये परिव्राजक चार वेदों, पांचवें इतिहास, छठे निघण्टु, छह वेदांग एवं उपांगों में सुपरिपक्व ज्ञानयुक्त होते थे। वे दानधर्म, शोचधर्म, पवित्रता और तीर्थ-स्थानों पर स्नान करने का कथन करते थे ताकि उस स्नान द्वारा जल से अपने आपको पवित्र कर निर्विघ्न स्वर्ग जाएँगे। उन्हें मार्ग में चलते समय कुएँ,

तालाब, बावड़ी के सिवाय उनमें प्रवेश करने का कल्प नहीं था। उन्हें शकट, पालखी में चढ़कर जाने का कल्प नहीं था। उन्हें घोड़े, हाथी, ऊँट, बैल आदि की सवारी करने का भी कल्प नहीं था। इनमें बलाभियोग का अपवाद था तथा नाटक, करतब, स्तुति-गायकों को सुनना, हरी वनस्पति का स्पर्श, रगड़ना, शाखाओं को मोड़ना, उखाड़ना आदि का भी कल्प नहीं था। उनको स्त्री, भोजन, देश, राज, चोर तथा जनपद कथा करने का भी वर्जन था। मिट्टी या काठ के बर्तन के सिवाय, लोहे या अन्य बहुमूल्य धातुओं के बर्तन का भी प्रयोग करना अकल्पनीय था। गेरुए वस्त्रों को छोड़कर अन्य रंगों के वस्त्र नहीं पहनते थे। केवल तांबे की अंगुठी को छोड़कर अन्य आभूषण नहीं पहनते थे। केवल गंगा की मिट्टी के अतिरिक्त अगर, चन्दन या केसर से शरीर को नहीं रगड़ते। उन परिव्राजकों को मगध देश के एक तोल, एक प्रस्थ जल लेना ही कल्पता था। मगध देश का एक आढक जल लेना ही कल्पता था। वह भी बहता हुआ हो, बंद जल नहीं हो सकता। वे परिव्राजक इस प्रकार के आचार या चर्या द्वारा विचरण करते हुए, बहुत वर्षों तक—परिव्राजक-धर्म का पालन करते हैं। बहुत वर्षों तक वैसा कर मृत्युकाल आने पर देह-त्याग कर उत्कृष्ट ब्रह्मलोक कल्प देवलोक में देव रूप में उत्पन्न होते हैं। तद्नुरूप उनकी गति और स्थिति होती है। उनकी स्थिति या आयुष्य दस सागरोपम कहा गया है (औपपातिक, 97-112, 114 [398])।

औपपातिक में अम्बड परिव्राजक की शिष्य सम्पदा, आचार पद्धति का भी विस्तृत वर्णन प्राप्त होता है—वह अम्बड परिव्राजक कांपिल्यपुर नगर में सौ घरों से भिक्षा लेता और सौ घरों में निवास करता था। एक ही समय में सौ घरों से भिक्षा व निवास करने के पीछे भगवान् महावीर ने यही कारण बताया कि अम्बड प्रकृति से अत्यन्त भंद्र और विनीत तथा साधनाशील था। उस साधना तपस्या से उसे विशिष्ट शक्तियां प्राप्त हुईं अतएव जन-विस्मापन हेतु लोगों को आश्चर्य चकित करने के लिए वह एक ही समय में सौ घरों से आहार तथा निवास करता। उसने छट्ठमछट्ठ तपोकर्म द्वारा निरन्तर ऊर्ध्व बाहु करके सूर्याभिमुख आतापना, भूमि में तप का अनुष्ठान किया। वह कभी घुटनों तक के जल को पैरों से चलकर पार नहीं करता, वह गाड़ी आदि पर सवार नहीं होता था। गंगा की मिट्टी के सिवाय अन्य वस्तु का लेप नहीं करता। आधाकर्मिक

औद्देशिक अपने निमित्त से पकाया हुआ आहार, मिश्रजात–साधु और गृहस्थ दोनों के निमित्त से तैयार किया गया भोजन, अध्यवपूर–साधु के लिए अधिक मात्रा में निष्पादित भोजन, पूतिकर्म–आधाकर्मी अंश के आहार से मिला हुआ भोजन, क्रीतकृत–खरीदकर लिया गया भोजन, प्रामित्य–उधार लिया हुआ भोजन, अनिसृष्ट–गृहस्वामी के बिना पूछे दिया जाता भोजन, अभ्याहृत–साधु के सम्मुख लाकर दिया जाता भोजन, स्थापित–अपने लिए पृथक् रखा हुआ भोजन, रचित–विशेष प्रकार का अपने लिए संस्कारित भोजन, कान्तारभक्त–जंगल पार करते घर से अपने पाथेय के रूप में लिया हुआ भोजन, दुर्भिक्षभक्त–अकाल पीड़ितों के लिए बनाया हुआ भोजन, ग्लानभक्त–बीमार के लिए बनाया हुआ भोजन, वार्दलिकभक्त–बादल आदि से घिरे दिन में–दुर्दिन में दरिद्र जनों के लिए तैयार भोजन, प्राघूर्णक भक्त–अतिथियों के लिए तैयार किया गया भोजन अम्बड परिव्राजक को खाना-पीना नहीं कल्पता तथा कन्द, मूल, फल, बीज और हरे तृण का सेवन भी नहीं कल्पता था। अम्बड परिव्राजक को मागधमान तोल के अनुसार आधा आढक जल लेना कल्पता था तथा वह स्वच्छ, छना हुआ तथा बहता पानी होना चाहिए। वह भी स्नान के लिए नहीं कल्पता। भोजन आदि के पात्र धोने के लिए व पीने के लिए ही कल्पता था। वह अर्हत् और अर्हन्त चैत्यों के अतिरिक्त अन्य को वन्दना नमस्कार नहीं करता था (औपपातिक, 118-119, 121-122, 133-135 [399])।

औपपातिक के अनुसार एक बार ग्रीष्म ऋतु के समय अम्बड अपने सात सौ शिष्यों के साथ गंगा नदी के दोनों तटों (कांपिल्यपुर और पुरिमतमाल नगर) को रवाना हुए। वे चलते-चलते ऐसे जंगल में पहुँच गए, जहाँ अपने साथ लिया हुआ सारा पानी समाप्त हो गया तब अदत्त पानी अकल्पनीय होने की स्थिति में उन्होंने त्रिंदड, कुंडिका, रूद्राक्ष की माला आदि को एकान्त में छोड़कर, गंगा महानदी के बालु भाग में बिछौना तैयार कर भक्तपान का त्याग कर पूर्वाभिमुख होकर पद्मासन में बैठकर अरहंत श्रमण भगवान महावीर और अपने धर्माचार्य अम्बड परिव्राजक को नमस्कारकर सर्वप्राणातिपात का त्याग कर, संलेखनापूर्वक अपने शरीर का त्याग किया (औपपातिक, 115-117 [400])।

इसके अतिरिक्त जैन आगमों में ऋषभदत्तब्राह्मण, गोबहुलब्राह्मण, बहुलब्राह्मण, सोमिलब्राह्मण (महावीरकालीन), सोमिलब्राह्मण (अरिष्टनेमिकालीन),

सोमिलब्राह्मण (पार्श्वनाथकालीन) का उल्लेख मिलता है, जो षष्टितंत्र में विशारद थे। आचार्य महाप्रज्ञ के मत में ऐसा शैलीगत वर्णन के कारण अर्थात् लिपिकों के प्रमाद के कारण जाव पद का विपर्यय होने से हुआ है। षष्टितन्त्र की रचना महावीर के निर्वाण के पश्चात् ईसा की तीसरी शताब्दी में मानी गई है। महावीरकालीन तथा महावीर के पूर्ववर्ती तीर्थंकरों के समय में हुए परिव्राजक और माहण के लिए भी 'सट्ठितंतविसारए' का उल्लेख मिलता है।[1]

6ठी ई. शताब्दी में भद्रबाहु द्वितीय ने श्रमण के बीस पर्यायवाची नाम बताए हैं (दशवैकालिकनिर्युक्ति, 158-159 [401])—प्रवजित अणगार, पासत्थ, चरक, तापस, भिक्षु, परिव्राजक आदि-आदि। उसमें चरक और परिव्राजक दोनों का समावेश है। इस आधार पर यह भी कहा जा सकता है कि ये दोनों श्रमण सम्प्रदाय के अंग हैं।

आचार्य महाप्रज्ञ के अभिमतानुसार प्रारम्भ में परिव्राजक तथा चरक सांख्यमत से संबंधित थे। उत्तरकाल में उनका विस्तार हो गया।[2]

दीघनिकाय, मज्झिमनिकाय एवं अंगुत्तरनिकाय में अनेक परिव्राजकों तथा उनकी साधनाचर्या का विस्तृत उल्लेख मिलता है, जो बुद्ध के समकालीन थे, जैसे—पोट्ठपाद, दीघनख, सकुल उदायी, अन्नभार, वरधर, पोटालिय या पोटलिपुत्र, उग्गहमान, बेखहनस्स, कच्चान, मागण्डिय, सन्दक, उत्तिय, तीन वच्छगोत्तत्स, सभिय और पिलोतिक वच्छायन। इसके अतिरिक्त उस समय अनेक ब्राह्मण परिव्राजक आचार्यों का भी उल्लेख आता है, जैसे—पोक्खरसति, सोनदण्ड (शोनक), कूटदन्त, लोहिच्छ, कंकि (चंकि), तरुक्ख (तारुक्ष्य), जानुस्योनि (जातश्रुति), तोदेय्यम, तोदेय्यपुत्र या सुभ, कापठिक भारद्वाज, वासेट्ठ, अस्सलायन, मोग्गल्लान, पारासरिय, वस्सकार आदि।[3]

वशिष्ठ धर्मसूत्र के अनुसार परिव्राजक सर्व प्राणियों को अभय प्रदान करते थे तथा प्राप्त दान के द्वारा जीवन निर्वाह करते थे। वेदों के अध्ययन से

---

[1] युवाचार्य महाप्रज्ञ, आगम संपादन की समस्याएँ, जैन श्वेताम्बर तेरापंथी महासभा प्रकाशन, कलकत्ता, 1993, पृ. 86-87.

[2] भगवई, 1.2.113 का टिप्पण, पृ. 69.

[3] For more detail about *Paribrājakas* spritual practice see, Bimala Churn Law, *Gautam Buddha and the Paribrājakas* (An Article) Buddhistic Studies, Indological Book House, Delhi, 1983, pp. 89-112.

एकाक्षर अर्थात् ओमकार को ही परमब्रह्म परम तप मानते थे तथा प्राणायाम भी ओमकार का ही करते थे। ये परिव्राजक अपना सिर मुण्डित रखते थे तथा एक वस्त्र धारण करते थे। गायों द्वारा उखाड़ी गई घास से अपने शरीर को आच्छादित करते, जमीन पर सोते तथा अकेले रहते थे (वशिष्ठधर्म, 10.2, 5-12 [402])।

इस प्रकार परिव्राजकों का अद्भुत तपस्वी जीवन था। वस्तुतः प्राचीन काल में दर्शन विवाद का विषय नहीं था। उसका स्वरूप था—जीवन दर्शन। उस समय दर्शन जीया जाता था। आज उसे जीने का प्रयत्न कम है, किन्तु वह चर्चा का विषय अधिक है।[1]

रीज. डेविड्स[2] का मानना है कि ये भ्रमणशील साधु थे, जो वर्ष के आठ व नौ महीने भ्रमण में बिताते थे। वे प्रायः सभाओं जैसे स्थान में रुकते थे, जहां दार्शनिक एवं धार्मिक प्रश्नोत्तर होते रहते थे, जो सबके लिए खुले थे। जहाँ महिलाएँ भी जा सकती थीं और विचारों को व्यक्त करने की पूरी स्वतन्त्रता थी। इसके अतिरिक्त वे घर-घर भिक्षा एकत्रित कर भिक्षा के आहार पर जीवनयापन करते थे।

बी.एम. बरुआ[3] परिव्राजक और गेरुअ समण के बारे में उल्लेखित करते हैं कि वे विचरण करने वाले ब्राह्मण विश्व के विभिन्न हिस्सों में रहने वाले लोगों की भाषा और रीति-रिवाजों को सीखने की स्थिति में थे। सभ्यता के उन प्रारम्भिक युगों में जब न मुद्रण मशीन थी और न एक देश से दूसरे देश जाने के लिए आवागमन के साधन थे, ज्ञान के तत्त्वों को जानने व प्रचारित करने के वैज्ञानिक प्रयोजन के लिए ऐसी यात्राओं के अलावा दूसरा कोई साधन नहीं था।

उक्त तथ्य में यद्यपि आंशिक सत्यता तो है कि वे परिव्राजक गेरुअ समण आदि ज्ञान के तत्त्वों को जानने एवं प्रचारित करने के लिए यात्रा आदि करते थे किन्तु इसके पीछे उनका साधना पक्ष भी प्रमुख था। अर्थात् पैदल विहार उनकी साधना चर्या का अंग था, जो सिद्धान्ततः कर्म निर्जरा तथा सिद्धि प्राप्त करने हेतु प्रायोगिक प्रयत्न था।

---

[1] आचार्य महाप्रज्ञ, इक्कीसवीं शताब्दी और जैनधर्म, पृ. 168.

[2] *Buddhist India*, p. 111.

[3] *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, p. 350.

## 3. सांख्यमत की जैनदृष्टि से समीक्षा

### अकारकवाद का निरसन

अकारकवाद के विरुद्ध सूत्रकृतांग का यह उल्लेख कि सब कुछ करने, करवाने पर भी आत्मा अकर्ता होता है, ऐसी स्थिति में यह संसार कैसे घटित होगा। इस प्रकार अक्रियावादी, महावीर के मत में पुरुषार्थहीन होकर हिंसा से बंधकर निरन्तर आरम्भ युक्त होकर घोर अंधकार में चले जाते हैं (सूत्रकृतांग, I.1.1.14 [403])। यह उल्लेख भगवान् महावीर के समय अथवा सूत्र रचना युग में सांख्यमत मानने वाले के लिए अहिंसा सिद्धान्त को नहीं मानने वाला सिद्ध करता है।

ये अकारकवादी (सांख्यमतावलंबी) अमूर्तत्त्व-निराकारता, नित्यत्व, अविनश्वरता तथा सर्वव्यापकता इन्हें आत्मा के गुण मानते हैं। इस आधार पर वे आत्मा को नित्य अमूर्त सर्वव्यापी कहते हैं, निष्क्रिय मानते हैं। निर्युक्तिकार के मत में अकृत का वेदन कौन करता है? (अगर अकृत का वेदन हो तो) कृतनाश की बाधा आयेगी। पाँच प्रकार की गति—नरक, तिर्यंच, मनुष्य, देव तथा मोक्ष भी नहीं होगी। देव या मनुष्य आदि में गति-आगति भी नहीं होगी। जातिस्मरण आदि क्रिया का भी अभाव होगा (सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, गाथा-34 [404])।

सांख्यदर्शन में कर्तृत्व और भोक्तृत्व का आधार अलग-अलग माना गया है, जो परस्पर विरोधाभाषी मान्यता है क्योंकि उनके यहां कर्तृत्व को प्रकृति के अन्तर्गत माना गया है और भोक्तृत्व पुरुष के अन्तर्गत। इस मान्यता के अनुसार तो कर्ता कोई और होगा और उसका परिणाम का भागी कोई और बनेगा। दूसरी समस्या यह आ जाएगी कि पुरुष चेतनावान होकर भी जानने की क्रिया में असमर्थ होगा। ऐसी स्थिति में, उसमें न बंधन होगा, न मुक्ति की ही बात। किन्तु प्रकृति ही बंधन तथा मुक्ति आदि अवस्थाओं से गुजरेगी (सांख्यकारिका, 62 [405]), जो सिद्धान्त विरुद्ध कथन है।

ऐसी स्थिति में शीलांक का कहना है कि सांख्यवादी संन्यासी, जो कषायवस्त्र धारण, शिरोमुण्डन, दण्डधारण, भिक्षान्न (भिक्षा में प्राप्त भोजन) तथा पंचरात्रोपदेश (पंचरात्र नामक अपने शास्त्र के उपदेश) के अनुसार यम नियमादि का पालन करते हैं, वे समस्त अनुष्ठान व्यर्थ हो जायेंगे तथा पच्चीस तत्त्वों (प्रकृति, महत्, अंहकार, पंचतन्मात्राएँ, दस इन्द्रियाँ, एक मन, पंचमहाभूत

और एक आत्मा) का ज्ञाता पुरुष चाहे जिस किसी आश्रम में रहे और वह जटी, मुण्डी अथवा शिखाधारी हो, मुक्ति को प्राप्त करता है। यह भी निरर्थक हो जायेगा (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ.31 [406])।

### आत्मषष्ठवाद का निरसन

पांच भूत सहित आत्मा को छठा तत्त्व मानने वाले कुछ मतवादियों के अनुसार सत् का नाश नहीं होता, असत् का उत्पाद नहीं होता। इतना ही जीवकाय, अस्तिकाय, लोक है। यही लोक का कारण है और यही सभी कार्यों में कारण रूप से व्याप्त है अतः सर्व कार्य भी उन्हीं से होता है। आत्मा और लोक शाश्वत है उक्त सिद्धान्त को मानने वाले महावीर के मत में स्वयं क्रय करता और करवाता है, स्वयं हिंसा करता है और करवाता है, स्वयं पकाता है और पकवाता है और अन्ततः मनुष्य को बेचकर या मारकर भी यह कहता है कि इसमें दोष नहीं। वे नहीं जानते कि क्रिया-अक्रिया, सुकृत-दुष्कृत, कल्याण-पाप, साधु-असाधु, सिद्धि-असिद्धि, नरक-स्वर्ग आदि का अस्तित्व है। इस प्रकार वे इस अज्ञान की स्थिति में रहकर निरन्तर विविध प्रकार के कर्मारंभों द्वारा भोग के लिए नाना प्रकार के कामभोगों में निमग्न रहते हैं (सूत्रकृतांग, II.1.28-29 [407])।

असत् से भाव-सत् उत्पन्न नहीं होता तथा सत् से अभाव या असत् आविर्भूत नहीं होता। सभी पदार्थों को नित्य माना जाए तो कर्तृत्व का परिणाम या सिद्धान्त घटित नहीं होता। आत्मा का कर्तृत्व परिणाम न हो तो उसके कर्मबंध नहीं हो सकता तथा कर्मबंध न होने पर कोई सुख दुःख नहीं भोग सकता। ऐसा होने पर कृतनाश नामक दोष उत्पन्न होता है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 37-38 [408]) अर्थात् अपने कृतकर्म का फल प्राणी को नहीं भोगना पड़ता है। यह सिद्धान्त विरुद्ध कथन है। अतः आत्मा को एकान्तरूप से नित्य मानना असंगत है।

जब तक पदार्थों की उत्पत्ति नहीं होती उनके कभी गुण और नाम भी नहीं हो सकते। जैसे जब तक घड़ा उत्पन्न नहीं होता, तब उसके द्वारा जल लाने का कार्य कैसे घटित हो सकता है। अतः उत्पत्ति से पहले कार्य असत् है। सभी पदार्थ कथंचित किसी अपेक्षा से नित्य और कथंचित किसी अपेक्षा से अनित्य है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ.31 [409])। निष्कर्ष रूप से देखें तो पंचभूत तथा छठा

तत्व आत्मा आदि पदार्थों को कथंचित नित्य और अनित्य तथा सत् और असत् इस प्रकार न मानकर केवल सत्कार्यवादी मानना और सद्सत्कार्य न मानते हुए केवल एकान्त मिथ्यात्व को पकड़े रहना ही आत्मषष्ठवादियों का मिथ्यात्व है।

इस प्रकार सांख्यमतानुसार एकान्तरूप से आत्मा को निष्क्रिय, कूटस्थनित्य, अमूर्त, सर्वव्यापी एवं आत्मा एवं लोक को एकान्त नित्य मानने पर निम्न समस्याएँ उत्पन्न हो जाएँगी—

1. अगर सभी पदार्थों को एकान्त नित्य माना जाए तो आत्मा में कर्तृत्व परिणाम उत्पन्न नहीं होंगे और कर्तृत्व परिणाम के अभाव में कर्मबंध भी नहीं होगा। कर्मबंध के नहीं होने पर सुख-दुःख का अनुभव कौन करेगा?

2. कूटस्थ नित्य आत्मा के सदैव एक रूप रहने की स्थिति में किसी नये स्वभाव की उत्पत्ति नहीं हो सकती। ऐसी स्थिति में वह आत्मा दुःखों के नाश के लिए प्रयत्न नहीं कर सकेगा अर्थात् कर्मक्षय हेतु तप, संयम और पच्चीस तत्त्वों का भी ज्ञान नहीं कर पायेगा। अतः मोक्ष आदि की प्राप्ति भी नहीं होगी।

3. प्रत्यक्ष दृश्यमान जगत्, जन्म-मरण, नरक, तिर्यञ्च, मनुष्य तथा देवगति गमन रूप यह लोक-व्यवस्था फलित नहीं होगी, क्योंकि कूटस्थ नित्य आत्मा का एक शरीर को छोड़कर दूसरे शरीर में पर्यायों का धारण करना सम्भव नहीं होता है। अतः जीवों का विभिन्न गतियों में गमनागमन नहीं होगा तो जन्म-मरण रूप संसार भी परिणाम में नहीं आयेगा।

अतः अकारकवाद एवं आत्मषष्ठवाद वास्तविकता से परे है तथा पुरुषार्थवाद के विपरीत रूप में इसे देखा जा सकता है।

# षष्ठ अध्याय

# नियतिवाद

## 1. नियतिवाद का स्वरूप (ऐतिहासिक दृष्टि से)

भारतवर्ष में वर्तमान में ही विभिन्न धार्मिक सम्प्रदाय दृष्टिगोचर नहीं होते बल्कि अत्यन्त प्राचीनकाल में भी ऐसे सम्प्रदायों के जाल इस देश में बिछे हुए थे। सामान्यतः लोगों की यह धारणा है कि ब्रह्मसूत्र के रचयिता शंकराचार्य (8वीं ई. शताब्दी) के समय से ही इस साम्प्रदायिकता की नींव भारत में पड़ी तथा रामानुजाचार्य (13वीं-14वीं ई. शताब्दी) के समय यह कुछ दृढ़ हुई। किन्तु इस बात में इतनी सच्चाई नहीं जान पड़ती।

साधुओं का एक सम्प्रदाय, जिसका आविर्भाव भारत में जैन और बौद्ध धर्म के काल में हुआ। कुछ इतिहासकारों का मानना है कि इसकी स्थापना गोशाल मस्करीपुत्र (पालि में गोसाल मंक्खलीपुत्त और प्राकृत भाषा में गोसाल मंखलीपुत्त) ने की थी, जो महावीर के समकालीन और आरम्भिक मित्र थे। भारतीय इतिहास में इनकी पहचान आजीवक सम्प्रदाय के नेता के रूप में है। बौद्धों के अनुसार मंखलि गोशाल से पूर्व नन्द वच्छ, किस संकिच्च आदि आजीवक साधु हुए तथा जैनों के अनुसार मंखलि गोशाल आजीवक सम्प्रदाय के सातवें आचार्य हुए। वे आजीवक सम्प्रदाय के प्रवर्तक नहीं थे। आजीवक सम्प्रदाय के प्रवर्तक कुण्डियायन थे। उनके पश्चात् ऐणेयक, मल्लराम, मंडित, रोह, भारद्वाज, गौतमपुत्र अर्जुन— ये छह आचार्य हुए (I.मज्झिमनिकाय, मज्झिमपण्णासक, 3.26.15, II. भगवती, 15.101 [410])। इस सम्बन्ध में विद्वानों की अलग-अलग धारणाएँ हैं।[1] इनका जन्म निम्न जाति में हुआ था और अपने पिता 'मंख' जाति से मंखलि अर्थात तस्वीर (चित्र) दिखाकर अथवा तस्वीरों का लेन-देन करके आजीवका चलाने वाले, के नाम से मंखलिपुत्त नाम पड़ा। गोशालक प्रारम्भ में अपने पुश्तैनी व्यवसाय में रत था। सर्वप्रथम राजगृह नगर में महावीर से मिलन हुआ और उनकी ऋद्धि सिद्धि से प्रभावित हो उनका शिष्यत्व स्वीकार किया। तदनन्तर छः वर्ष तक वे

---

[1] For more detail about Makkhali Gośāla and his Predecessors, See A.L. Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, London [1st edn., 1951], Reprinted by Motilal Banarasidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1999, pp. 27-34.

दोनों साथ रहे। इस अवधि के दौरान गोशालक ने महावीर से तेजोलेश्याविधि सीखी, इसके अंहकारवश वह अपने आप को जिन मानने लगा। बाद में सैद्धान्तिक मतभेद के कारण गोशाल महावीर से पृथक् हो गया और श्रावस्ती चला गया। वहाँ उसने छः दिशाचरों से अष्टांग निमित्त की विद्या सीखी और उस अष्टांग महानिमित्त तथा दो मग्ग (मार्ग)[1] को मिलाकर आजीवक ग्रन्थों का संकलन किया, ऐसा संभव लगता है।

इस सम्प्रदाय ने आत्म अस्तित्व अथवा आत्माओं के देहान्तरण या पुनर्जन्म की अवधारणा में पूर्ण आस्था की घोषणा की थी। जहां कुछ सम्प्रदायों ने इस बात को मान्यता दी कि पुनर्जन्म के क्रम में मनुष्य स्वयं को बेहतर बना सकता है। आजीवक मत का कहना था कि समूचे ब्रह्माण्ड के क्रियाकलाप, नियति नामक ब्रह्मांडीय शक्ति से संचालित होते हैं, जो सभी घटनाओं का निर्धारण करती है। इसलिए सूक्ष्मतर स्तर पर मनुष्य का भाग्य भी इसी से निर्धारित होता है और इसमें परिर्वतन या सुधार की गति को तेज करने के व्यक्तिगत प्रयासों का कोई स्थान नहीं है। जिस प्रकार धागे का गोला फेंके जाने पर अपनी पूरी लंबाई तक खुलता है, उसी प्रकार मूर्ख और बुद्धिमान अपने-अपने पथ पर जायेंगे। मनुष्य की स्थिति के इस विषादमय विचार के बावजूद आजीवक मतावलंबी संयम और तप का जीवन व्यतीत करते थे, वह किसी उद्देश्यपूर्ण लक्ष्य के लिए नहीं, बल्कि इसलिए कि उनकी नियति यही है।

बाशम के अनुसार जैन और बौद्ध के अतिरिक्त आजीवक भी नास्तिक मत वाले थे, जिनका उदय 600 ई.पू. की राजनीतिक एवं सांस्कृतिक परिस्थितियों में हुआ। इनमें किन्हीं बातों को लेकर समानताएँ थीं—ये तीनों आर्यों की बलि-प्रथा को नकारते थे, दूसरा उपनिषद् में वर्णित मठ-चर्या, तपस्या के सिद्धान्तों को नकारते थे। तीसरा यह जगत् प्राकृतिक नियमों से संचालित है, इस बात के विश्वासी थे। यह कुछ ऐसा ही था, जैसे प्राचीन आयोनिया (Ionia) ग्रीक दार्शनिक थे, जो इन तीनों के समकालीन थे और आजीवक का नियतिवाद इन प्राकृतिक ग्रीक दार्शनिकों से और भी अधिक समीप था।[2] वस्तुतः आजीवक सम्प्रदाय और गोशालक का सम्बन्ध श्रमण परम्परा के मूल में था जैसा कि बाशम का भी मानना था कि आजीवक सम्प्रदाय

---

[1] देखें, भगवती का 15वाँ शतक।

[2] Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, p. 6.

गोशालक से पहले भी था। वह उसका प्रवर्तक नहीं था। उस सम्प्रदाय का मूल स्रोत भी प्राचीन श्रमण परम्परा से भिन्न नहीं है। हम इस बात के विश्वासी नहीं हैं कि आजीवक की उत्पत्ति का मूल वैदिक और ब्राह्मण स्रोत हैं।[1] वस्तुतः धर्म का अवतरण जब से संस्कृति में हुआ है, तब से ही नियतिवाद की अवधारणा उसके समकक्ष चल रही है।

कुछ ऐसी प्राचीन अवधारणाएँ थी जैसे बेबिलोनियन (Babylonians), हिब्रो (Hebrew)–इनकी विचारधाराओं में भी हमें ऐसा लगता है कि मनुष्य का भाग्य ईश्वर के अधीन है और हम अपनी करणी से ईश्वर को भी प्रसन्न कर सकते हैं। इसके अतिरिक्त उत्तर-पूर्वी ज्योतिषशास्त्र के विकास के आरम्भिक वर्षों के ज्योतिष के आधार पर व्यक्ति का भविष्य अगर बताना हो तो वह भी सुनिश्चित रूप से नहीं बताया जा सकता अर्थात् निश्चित नहीं किया जा सकता।[2] फिर भी कुछ ऐसे कारण थे जिनके कारण नियतिवादी मान्यताओं को बल मिलता रहा। कृषि का विनाश होना, सूखा पड़ना और युद्ध में हारना–ये सब नियति के कारण हैं, ऐसा होना और मंखली गोशाल का व्यक्तिगत ज्ञान (अष्टांग निमित्त आदि)–ये सब तत्त्व मिलकर आजीवक सम्प्रदाय को पूर्ण रूप प्रदान करते हैं। जिसने भारतीय इतिहास में 2000 वर्ष तक अपना छोटा-सा स्थान बनाये रखा और अपने अनुयायियों की आध्यात्मिक जरूरतों को पूर्ण करता रहा है।

मौर्यवंश (4-2 ई.पू.) के दौरान कुछ समय तक इस मत की उपस्थिति के बाद यह धीरे-धीरे क्षीण हो गया। हालांकि कुछ विद्वानों का मानना है कि इसके कुछ अनुयायी वर्तमान कर्नाटक में 14 वीं ई. शताब्दी तक मौजूद थे।

## 2. मंखली और आजीवक शब्द विमर्श

मंखली शब्द मस्करी से बना है ऐसा प्रचलित है। पाणिनी ने इसका सामान्य अर्थ परिव्राजक से लिया है (पाणिनी व्याकरण, 6.1.154 [411])। वेणु के अर्थ में 'मस्कर' और परिव्राजक के अर्थ में 'मस्करी' शब्द सिद्ध किए।

---

[1] Our own views on the origine of the Ājīvikās have already been expressed– we do not believe that it derieved from Vedic or Brāhamaṇical sources, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, p. 98.

[2] Ibid, pp. 6-7.

भाष्यकार पतञ्जलि ने इसके सम्बन्ध में विस्तृत व्याख्या की है।[1] संभव लगता है मस्करी कहलाने वाले परिव्राजकों का एक सम्प्रदाय पाणिनी युग में अस्तित्व में था। यह शब्द केवल आजीवक सम्प्रदाय से ही संबंधित नहीं था, अपितु मंखलि गोशाल के सिवाय भी उस युग में जो दण्डधारी मस्करी कहलाते थे उन सबके अर्थ में प्रयुक्त होता था।

सामान्यतः आजीविक या आजीवक शब्द का तात्पर्य है–आजीवका के लिए ही तपस्या आदि करने वाला। हॉर्नले ने आजीवक शब्द की व्युत्पत्ति 'आजीव' शब्द से मानी है। उनके शब्दों में आजीवक का तात्पर्य एक वर्ग विशेष, चाहे वे सामान्य गृहस्थ हो अथवा धार्मिक साधु, के जीवन या जीविका की पद्धति से है। आजीव से तात्पर्य ऐसे व्यक्ति से है, जो अपना जीवन अपने वर्ग के अनुकूल व्यतीत करता हो।

बरुआ के अनुसार भारतीय साहित्य में आजीवक शब्द का प्रयोग तीन अर्थों में प्रयुक्त हुआ है–1. विस्तृत अर्थ में परिव्राजकों के लिए, 2. संकुचित अर्थ में, अजितकेशकंबल, मंखलिगोशाल आदि पांच प्रमुख धार्मिक सम्प्रदायों के लिए और 3. अत्यन्त संकुचित अर्थ में गोशाल और उसके शिष्यों तथा अनुयायियों के लिए। उन्होंने भारतीय साहित्य में प्रचलित आजीवक के विभिन्न रूपों को चार श्रेणियों में इस प्रकार रखा है–1. अचेलक साधु, जो अचेल, अचेलक खपणइ, क्षपणक, नग्न, नग्नपव्वज्जित नग्नक, नग्नक्षपणक कहे जाते थे। 2. एक परिव्राजकों का समुदाय जो अपने साथ एक बांस की लकड़ी या एक लकड़ी रखता था और मस्करी, एदण्डी, एकदण्डी, लट्ठीहत्थ और वेणु परिव्राजक कहा जाता था। 3. सिरमुंडे वैरागी, जो घर-घर भिक्षा मांगते हैं और जिन्हें मुण्डियमुण्ड या 'घर मुंडनिय समण' कहा है। 4. संन्यासियों की एक श्रेणी, जिनके जीवन का व्यवसाय भिक्षावृत्ति था जो नग्नता को अपनी स्वच्छता और त्याग का एक बाह्य चिन्ह बनाये हुए थे, किन्तु अन्तरंग में एक गृहस्थ से अच्छे नहीं थे। उन्हें आजीव, आजीवक, आजीविय, आजीविक और जीवसिद्धी क्षपणक कहा है।[2]

---

[1] देखें, आगम और त्रिपिटक एक अनुशीलन, पृ. 35.

[2] B.M. Barua, *The Ājīvikās*, Journal of the Department of Letters, Calcutta University, II, 1920, p. 183.

गोशाल के मत में आजीव शब्द का तात्पर्य साधु वर्ग के लिए था, जो कर्मों के बंधन से पूरी तरह मुक्त है।[1] धीरे-धीरे बाद में इसका अर्थ बदल गया। संभवतः उसने अपने आप को उच्च दिखाने के लिए यह अर्थ लिया है।[2]

जैन और बौद्ध उल्लेख इस तथ्य का समर्थन नहीं करते हैं और गोशालक के विकृत व्यक्तित्व का प्रतिपादन करते हैं। इसका आगे विवेचन किया जाएगा। इस प्रकार उनकी तपस्या सिद्धि प्राप्ति के लिए नहीं थी, अपितु आजीवका उनका प्रमुख प्रश्न था। यह भी हो सकता है कि प्रारम्भ में आजीवक नाम जीविकापरक था, बाद में वह सम्प्रदाय रूप में व्यवहृत होने लगा हो।

## ३. जैन आगमों में नियतिवाद का प्रतिपादन

आजीवक दर्शन का आधारभूत सिद्धान्त भाग्य था, जिसे नियति कहा जाता था। जैन एवं बौद्ध स्रोत एक मत से गोशाल को कट्टर अथवा एकान्त नियतिवादी मानते थे। वह नियति को एकमात्र ऐसा तत्त्व मानता था जो इस ब्रह्माण्ड (Universe) में सब परिर्वतनों का कारण है। व्यक्ति के बुरे कर्मों का फल चाहे वे वर्तमान जीवन मे किये हों अथवा पूर्वजन्म में, वे दुःख एवं पीड़ा हैं ऐसा अन्य सम्प्रदायों द्वारा स्वीकार किया जाता है। इस तथ्य को गोशाल भी बिना किसी कारण और आधार के स्वीकार करता है। नियतिवाद का अर्थ है--जो, जब, जिसके द्वारा, जिसका, जिस नियम से होने वाला है, वह उसी काल में, उसी के द्वारा, उसी रूप से, उसी नियम से होता है, ऐसा मानना नियतिवाद है (गोम्मटसार (कर्मकाण्ड), 882 [412])। प्राचीन वैदिक, बौद्ध और जैन परम्पराओं में नियति को कोई उचित स्थान प्राप्त नहीं था। व्यक्ति का भाग्य, उसका सामाजिक स्तर, उसके सुख-दुःख सभी उसकी इच्छा पर निर्भर है। भारतीय कर्म का सिद्धान्त, जैसा कि उसे सामान्यतः व्याख्यायित किया जाता है कि व्यक्ति अपनी इच्छा की स्वतंत्रता के अनुसार कार्य कर सकता है। व्यक्ति की वर्तमान परिस्थिति किसी अपरिवर्तनीय सिद्धान्त (एकान्त नियति का सिद्धान्त) से संचालित नहीं होती है अपितु उसके स्वयं के कर्मों से चाहे वे वर्तमान जीवन में किये हों अथवा पूर्व जीवन में, से संचालित होती है। सम्यक्

---

[1] Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, pp. 101-102.

[2] For more detail see, *Ibid*, pp.101-104.

मार्ग को ढूंढकर और उसे अपनाकर वह अपने जीवन को सुधार सकता है। यहां तक कि मोक्ष भी प्राप्त कर सकता है।

जैनदर्शन में कर्म सिद्धान्त के अन्तर्गत, काल, स्वभाव, नियति, कर्म और पुरुषार्थ—इन पांचों समवायों को स्वीकार किया गया है (सन्मतितर्क प्रकरण, 3.53 [413])। आगम-साहित्य में एक ही स्थान पर इन पांचों के विषय में एक साथ निरूपण शायद उपलब्ध नहीं है, फिर भी भिन्न-भिन्न स्थलों में इनके विषय में निरूपण किया गया है। अनादि पारिणामिक भाव "स्वभाव" की सत्ता को बोध कराता है (तत्त्वार्थसूत्र, 5.42 [414])। काल के प्रभाव से होने वाले परिणमनों के विषय में अनेक स्थलों पर चर्चा उपलब्ध है। उदाहरणार्थ अवसर्पिणी, उत्सर्पिणी काल-चक्र एवं उनके विभिन्न अंशों में पौद्गलिक एवं जैविक परिणमनों को लिया जा सकता है।[1] अनादिकालीन अव्यवहार-राशि से किसी जीव का बाहर निःसरण काल-लब्धि का परिणमन माना जाता है।[2] द्रव्य अविनश्वर होने के कारण अनादिनिधन है। उस अनादि निधन द्रव्य में द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव के मिलने पर अविद्यमान पर्याय की उत्पत्ति हो जाती है। जैसे—मिट्टी में घट के उत्पन्न होने का उचित काल आने पर कुम्हार आदि के सद्भाव में घट आदि पर्याय उत्पन्न होती है। इस प्रकार अनादि निधन द्रव्य में काललब्धि से अविद्यमान पर्यायों की उत्पत्ति होती है (स्वामिकार्त्तिकेयानुप्रेक्षा, गाथा 244 [415])। इस प्रकार कालादिलब्धि से युक्त एवं नाना शक्तियों से संयुक्त पदार्थ के पर्याय-परिणमन को कोई पदार्थ रोकने में समर्थ नहीं है (स्वामिकार्त्तिकेयानुप्रेक्षा, गाथा 219 [416])। कालवादी तो ऐकान्तिक रूप में काल को ही सब कुछ स्वीकार करता है।[3] किन्तु काललब्धि में काल की कारणता के साथ पुरुषार्थ आदि की कारणता भी स्वीकार्य की गई है। पर कम से कम काल के सापेक्ष प्रभाव को अस्वीकार नहीं किया जा सकता।

---

[1] जंबुद्दीवपण्णत्ती, दुसरा वक्षस्कार, (उवंगसुत्ताणि), जैन विश्वभारती प्रकाशन, लाडनूं, 1989.

[2] श्वेता जैन, जैन दर्शन में कारण-कार्य व्यवस्था : एक समन्वयात्मक दृष्टिकोण, पार्श्वनाथ विद्यापीठ, वाराणसी, 2008, भूमिका, पृ. xxxii.

[3] भिक्षु ग्रन्थ रत्नाकर (कालवादी री चौपाई), संपा—आचार्य श्री तुलसी, संग्रहकर्ता मुनि श्री चौथमलजी, जैन श्वेताम्बर तेरापंथी महासभा, कलकत्ता, 1960, पृ. 95.

जैन दर्शन में काललब्धि एवं सर्वज्ञता ऐसे प्रत्यय है जो जैन दर्शन में कंथचित नियति को स्वीकृत करते हैं। जैन दर्शन की यह मान्यता है कि अनादिकालीन मिथ्यादृष्टि जीव काललब्धि आने पर ही सम्यक्त्व की प्राप्ति करता है। काललब्धि से आशय है समुचित काल की प्राप्ति। उसका होना नियत होता है। तभी काललब्धि होती है। इसी प्रकार सर्वज्ञता को तीनों कालों के समस्त द्रव्यों एवं उनकी पर्यायों को जानने के रूप में स्वीकार किया जाता है तो भी भावी को जानने के कारण नियतता का प्रसंग उपस्थित होता है। इस नियतता के आधार पर ही विगत शताब्दियों में जैन दर्शन में क्रमबद्ध पर्याय सिद्धान्त का विकास हुआ है। सर्वज्ञता का आत्मज्ञता अर्थ स्वीकार करने पर उपर्युक्त स्थिति नहीं बनती, तथापि जैन परम्परा में नियति को कारण मानने के अनेक उदाहरण प्राप्त होते हैं।

कर्म और पुरुषार्थ के प्रभावों का अति-विस्तृत विवेचन अनेक स्थानों पर है। सामान्य स्थिति में कर्म के (विपाक) उदय के परिणामस्वरूप होने वाले समस्त परिणमन कर्म की शक्ति को स्पष्ट रूप से प्रकट करते हैं। कर्म की उदीरणा, अपवर्तना, उद्वर्तना, उपशम, संक्रमण आदि करणों द्वारा कर्म की अवस्था में आनीत परिणमन पुरुषार्थ की सत्ता के ज्वलन्त उदाहरण हैं।

"नियति" के विषय में सामान्य रूप से यही धारणा है कि जो भवितव्य है, होनहार है, वही नियति है। यदि सब कुछ नियति से नियत है, फिर तो पुरुषार्थ का अस्तित्व ही समाप्त हो जाता है। पुरुषार्थ भी यदि नियति के द्वारा ही नियंत्रित है, तो वह पुरुषार्थ पुरुषार्थ कैसे कहा जा सकता है?

पूर्ण नियतिवादी कभी कर्म में विश्वास नहीं करते। किन्तु मंखली गोशाल ने कर्म की शक्ति में विश्वास किया है, क्योंकि अगर वह कर्म में विश्वास न करे तो यह उसके सिद्धान्त के नैतिक शक्ति के नष्ट होने का प्रश्न था। यद्यपि उसके अनुसार कर्म को धर्म द्वारा या व्रत के आचरण, तपस्या या ब्रह्मचर्य द्वारा प्रभावित नहीं किया जा सकता था, तथापि वह कर्म से इन्कार भी नहीं करता था।

काल, स्वभाव, नियति, पूर्वकृत (कर्म), एवं पुरुष (चेतन तत्त्व, आत्मा, जीव) इन्हें एकान्त कारण मानने पर ये मिथ्यात्व के द्योतक हैं तथा इनका सामासिक (सम्मिलित) रूप सम्यक्त्व कहलाता है।

प्राचीन वाङ्मय का अध्ययन करने से ज्ञात होता है कि नियतिवाद मंखलीपुत्र गोशालक की मान्यता के रूप में ही नहीं, अपितु भारतीय मनीषियों की बहुसम्मत मान्यता के रूप में प्रतिष्ठित रहा है। वेद, महाभारत, रामायण, पुराण, उपनिषद्, आगम, त्रिपिटक, संस्कृत महाकाव्य एवं नाटकों आदि में भी नियति के महत्त्व को स्पष्ट करने वाले उल्लेख उपलब्ध होते हैं। यहीं नही पाश्चात्य दार्शनिकों, नाटककारों आदि की रचनाओं में भी नियति के दर्शन होते हैं।

प्रस्तुत सन्दर्भ में आगम से सम्बन्धित चर्चा ही विषयानुकूल है।

आगमों में अन्य मतों से संबंधित विवरण सूत्र रूप या संक्षेप में ही प्राप्त होते हैं, किन्तु जैन आगमों में नियतिवादी अवधारणा का और मंखली गोशाल के व्यक्तित्व जीवनचर्या से संबंधित विस्तृत विवरण प्राप्त होते हैं। कारण यही है कि यह मत उस समय बहुत व्यापक रूप से प्रचलित था। वस्तुतः आजीवकों के सिद्धान्त प्रकृति की सम्प्रभुता (नियति) को स्वीकार करने के कारण अपने समकालिक विपक्षी सम्प्रदायों की अपेक्षा अधिक मजबूती से अपना पक्ष प्रस्तुत करता है।

सूत्रकृतांग में किन्हीं मतवादियों के अनुसार इस जगत् में सभी जीवों का अस्तित्व अलग-अलग है तथा वह पृथक्-पृथक् सुख-दुःख का वेदन करते हैं और पृथक्-पृथक् ही अपने स्थान से च्युत होते हैं (सूत्रकृतांग, I.1.2.28 [417])। अर्थात् वह जीव (आत्मा) की स्वतन्त्र सत्ता स्वीकार करता है तथा उसका पुनर्जन्म भी मानता है। इस प्रकार यहाँ पंचभूतवादी, तज्जीव-तच्छरीरवादी एवं एकात्मवादी मतों का खण्डन हो जाता है। इस सिद्धान्त का विश्लेषण करते हुए बताया गया है कि वह सुख दुःख को स्वकृत एवं अन्यकृत भी नहीं मानता, चाहे वह सुख-दुःख सिद्धि योग्य अर्थात् निर्वाण का हो या असिद्धिकारक अर्थात् सांसारिक हो। सभी जीव स्वकृत तथा अन्यकृत सुख दुःख का भी वेदन नहीं करते, बल्कि वह सुख दुःख सांगतिक होता है (सूत्रकृतांग, I.1.2.29-30 [418])। सूत्रकृतांग के द्वितीय श्रुतस्कन्ध में नियतिवाद को चौथे पुरुष के रूप में परिगणित कर कहा गया है कि वे नियतिवादी क्रियावाद और अक्रियावाद दोनों में विश्वास नहीं करते। उनकी दृष्टि यह है कि कुछ लोग क्रिया का प्रतिपादन करते हैं और कुछ अक्रिया का प्रतिपादन करते हैं। ये दोनों समान हैं। 'मैं करता

हूँ'—यह मानने वाला भी कुछ नहीं करता और 'मैं नहीं करता हूँ'—यह मानने वाला भी कुछ नहीं करता। वे दोनों पुरुष तुल्य हैं, एकार्थक हैं और कारण को मानने वाले हैं। सब कुछ नियति करती है। यह सारा चराचर जगत् नियति के अधीन है (सूत्रकृतांग, II.1.39,41 [419])। उपासकदशा में भी गोशाल की कुछ ऐसी ही अवधारणा की पुष्टि होती है कि नियति ही समस्त ब्रह्माण्डिय एवं तात्त्विक परिवर्तन का एकमात्र अभिकर्ता है, और पुरुषार्थ, कर्म या वीर्य नाम की जैसी कोई चीज नहीं है (उपासकदशा, 6.28 [420])। किन्तु अज्ञानी पुरुष कारण को मानकर इस प्रकार जानता है। मैं दुःखी हो रहा हूँ, शोक कर रहा हूँ, खिन्न हो रहा हूँ, शारीरिक बल से क्षीण हो रहा हूँ, पीड़ित हो रहा हूँ, परितप्त हो रहा हूँ, यह सब मैंने किया है। दूसरा पुरुष जो दुःखी हो रहा है, शोक कर रहा है, खिन्न हो रहा है, शारीरिक बल से क्षीण हो रहा है, पीड़ित हो रहा है, परितप्त हो रहा है, यह सब उसने किया है। इस प्रकार वह अज्ञानी पुरुष कारण को मानकर स्वयं के दुःख को स्वकृत और पर के दुःख को परकृत मानता है।

मेधावी पुरुष कारण को मानकर इस प्रकार जानता है। मैं दुःखी हो रहा हूँ, शोक कर रहा हूँ, शारीरिक बल से क्षीण हो रहा हूँ, पीड़ित हो रहा हूँ, परितप्त हो रहा हूँ। यह सब मेरे द्वारा कृत नहीं है। दूसरा पुरुष जो दुःखी हो रहा है, शोक कर रहा है, खिन्न हो रहा है, शारीरिक बल से क्षीण हो रहा है, पीड़ित हो रहा है, परितप्त हो रहा है। यह सब उसके द्वारा कृत नहीं है। इस प्रकार वह मेधावी पुरुष कारण (नियति) को मानकर स्वयं के और पर के दुःख को नियतिकृत मानता है। नियतिवादियों के अनुसार जगत् का स्वरूप इस प्रकार है—पूर्व, पश्चिम, उत्तर और दक्षिण दिशाओं में जो त्रस और स्थावर प्राणी हैं वे सब नियति के कारण ही शरीरात्मक संघात, विविध पर्यायों (बाल्य, कौमार आदि अवस्थाओं), विवेक (शरीर से पृथक् भाव) और विधान (विधि विपाक) को प्राप्त होते हैं। वे नियतिवशात् काणा, कुबड़ा आदि नाना प्रकार की दशाओं को प्राप्त करते हैं। नियति का आश्रय लेकर ही नाना प्रकार के सुख-दुःखों को प्राप्त करते हैं। इस प्रकार वे सब सांगतिक (नियतिजनित) हैं (सूत्रकृतांग, II.1.42-44 [421])।

बौद्ध ग्रंथों में भी गोशाल की नियतिवादी अवधारणा का उल्लेख हुआ है जिसमें नियति और संगति शब्द प्रयोग हुआ है— ....सत्त्वों के क्लेश (दुःख) का हेतु प्रत्यय नहीं है। बिना हेतु और प्रत्यय के ही सत्व (प्राणी) क्लेश पाते हैं। बिना

हेतु और प्रत्यय के सत्व शुद्ध होते हैं। न वे स्वयं कुछ कर सकते हैं और न पराये कुछ कर सकते हैं, (कोई) पुरुषार्थ (पुरुषकार) नहीं है, बल नहीं है, वीर्य नहीं है, पुरुष का साहस नहीं है और न पुरुष का कोई पराक्रम है। समस्त सत्व, समस्त प्राणी सभी भूत और सभी जीव अवश (लाचार) हैं, निर्बल हैं, निर्वीय हैं, नियति के संयोग से छह जातियों में (उत्पन्न होकर) सुख-दुःख भोगते हैं (दीघनिकाय, I.2.168, पृ. 59 [422])। यहाँ गोशाल के इन तथ्यों में प्रयत्न और पुरुषार्थ की उपयोगिता की व्यर्थता प्रमाणित हो रही है। साथ ही यहाँ पर 'नियतिसंगति भाव परिणता' शब्द का उल्लेख हुआ है और सूत्रकृतांग में भी 'नियति' और 'संगति' शब्द का उल्लेख हुआ है, जो दोनों में साम्यता दर्शाता है।

सांगतिक की व्याख्या इस प्रकार मिलती है—जो सम्यक् अर्थात् अपने परिणाम से भलीभांति जो गति है, उसे संगति कहते हैं। जिस जीव को जिस समय, जहां, जिस सुख-दुःख का अनुभव करना होता है, वैसी स्थिति संगति कहलाती है, वही नियति है और उस संगति अर्थात् नियति से जो सुख-दुःख उत्पन्न होता है, उसे सांगतिक कहते हैं। तात्पर्य यह है कि प्राणियों के सुख-दुःख उनके अपने पुरुषार्थ या उद्यम द्वारा कृत नहीं है बल्कि नियति द्वारा कृत है। इस प्रकार कोई भी पदार्थ शुभ-अशुभ, सुकृत-दुष्कृत जो कुछ है, वो अगर भाव्य है अर्थात् प्राप्त होने योग्य है तो वह मनुष्य को नियति के बल पर अवश्य प्राप्त होगी और जो कुछ अभाव्य अर्थात् नहीं होने योग्य है तो वह कितने ही पुरुष पराक्रम (पुरुषार्थ) करने पर भी मनुष्य को प्राप्त नहीं होगी, क्योंकि उसकी नियति ही ऐसी है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 59 [423])।

वृद्धि और परिणति का जो जीव जगत् है ये सब निश्चित लक्ष्य के साथ जो जीवन में विभिन्न अवसर (सुख-दुःख) इत्यादि आते हैं वह संगति है। नियति, संगति और भाव तीनों मिलकर परिणति की प्रक्रिया पूरी करते हैं, जो पहले से ही निश्चित है। इस तरह यह सांख्य के परिणामवाद से कुछ भिन्न है। सांख्य के अनुसार जो परिणामकर्म है वही नियम है अर्थात् कोई भी परिणाम नियम से बाहर नहीं हो सकता। किन्तु नियतिवाद में पहले से ही नियत है। सांख्य और आजीवक दोनों ही नियति को मान्य करते थे किन्तु सांख्य कहते हैं कि जितने भव होने हैं वे सब प्रकृति के नियमानुसार ही निर्धारित हैं, अधीन हैं। किन्तु आजीवक के मत में पूरी तरह से नियंत्रण नियति का ही है।[1]

---

[1] Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, p. 225.

भाव और संगति आजीवक की तात्त्विक व्यवस्था की वर्गों का प्रतिनिधित्व करते हुए प्रतीत होती है जो नियति से जुड़े हुए हैं। भाव को स्वरूप या स्वभाव का पर्यायवाची कहा जा सकता है जो नियति के मूलभूत वर्ग के अन्तर्गत आता है। भाव से तात्पर्य प्रत्येक वस्तु के कुछ निश्चित गुणधर्म होते हैं जो उसके विकास, नियमों, वृद्धि व पूर्वजन्म के निर्धारण के महत्त्वपूर्ण घटक होते हैं। वस्तुतः संगति एक निश्चित लक्ष्य है उसका भावरूप ही है परिणति और जो लक्ष्य है वह पहले से नियत है।

आगमिक व्याख्या साहित्य में आजीवक मत को 'त्रैराशिक' कहा गया है, क्योंकि यह सम्पूर्ण जगत् को त्रयात्मक मानता है—जीव, अजीव, और जीव-अजीव अथवा सत्, असत्, और सत्-असत् (नंदीचूर्णि, पृ. 72-73 प्राकृत ग्रन्थ परिषद्, अहमदाबाद प्रकाशन [424]) और शीलांक ने आजीवक, त्रैराशिक मत और दिगम्बर इन तीनों को एक ही माना है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 393 [425])। कोशकार हलायुध (10वीं ई. शदी.) और अभयदेवसूरि (11वीं ई. शदी) इन तीनों को भिन्न नहीं मानते हैं (I. हलायुधकोश, 2.344-345, II. समवायांगवृत्ति, पृ. 130 [426])।

सूत्रकृतांग और प्रश्नव्याकरण की टीका में तथा सन्मतितर्क, शास्त्रवार्ता समुच्चय, उपदेशपद महाग्रन्थ, लोकतत्त्व निर्णय आदि दार्शनिक ग्रन्थों में नियतिवाद के संदर्भ में एक श्लोक में समान मन्तव्य प्रस्तुत हुआ है—अर्थात् जो पदार्थ नियति के बल के आश्रय से प्राप्तव्य होता है वह शुभ या अशुभ पदार्थ मनुष्यों (जीव-मात्र) को अवश्य प्राप्त होता है। प्राणियों के द्वारा महान् प्रयत्न करने पर भी अभाव्य कभी नही होता है तथा भावी का नाश नहीं होता है (I. सूत्रकृतांगवृत्ति, I.1.2.3, II. प्रश्नव्याकरणवृत्ति, I.2.7, III. शास्त्रवार्ता समुच्चय, 2.62 की यशोविजयी टीका, IV. सन्मतितर्क टीका, 3.53, V. उपदेशपद महाग्रन्थ, पृ. 140, VI. लोकतत्त्व निर्णय, 27, पृ. 25 [427])। इन्हीं भावों के प्रतिरूप विचार महाभारत में भी उपलब्ध है—पुरुष को जो वस्तु जिस प्रकार मिलने वाली होती है, वह उसी प्रकार मिल ही जाती है। जिसकी जैसी होनहार होती है, वह वैसी होती ही है (महाभारत, शांतिपर्व, 226.10 [428])।

भगवती और स्थानांग में नियतिवाद का सीधा स्वरूप तो नहीं मिलता किन्तु आगम युग में प्रचलित मत एवं दर्शनों के अन्तर्गत इसका उल्लेख समुपलब्ध होता है।

वहां चार समवसरण अवधारणा में क्रियावाद में कालवाद, आत्मवाद, नियतिवाद और स्वभाववाद का तथा अक्रियावाद में कालवाद आदि पांच के अतिरिक्त यदृच्छावाद का भी समावेश हुआ है (I. स्थानांग अभयदेव की टीका, 4.4.345, II. नंदीसूत्र मलयगिरि अवचूरि, पृ.177, III. षडदर्शन समुच्चय, पृ. 14 भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन [429])।

क्रियावाद एवं अक्रियावाद के अन्तर्गत प्राप्त 'नियतिवाद' का निम्नांकित स्वरूप व्यक्त हुआ है–

क्रियावादी में नियतिवाद के भेद–

1. जीव स्वतः नित्य नियति से
2. जीव स्वतः अनित्य नियति से
3. जीव परतः नित्य नियति से
4. जीव परतः अनित्य नियति से
5. अजीव स्वतः नित्य नियति से
6. अजीव स्वतः अनित्य नियति से
7. अजीव परतः नित्य नियति से
8. अजीव परतः अनित्य नियति से
9. आस्रव स्वतः नित्य नियति से
10. आस्रव स्वतः अनित्य नियति से
11. आस्रव परतः नित्य नियति से
12. आस्रव परतः अनित्य नियति से
13. बन्ध स्वतः नित्य नियति से
14. बंध स्वतः अनित्य नियति से
15. बंध परतः नित्य नियति से
16. बंध परतः अनित्य नियति से
17. संवर स्वतः नित्य नियति से
18. संवर परतः अनित्य नियति से
19. संवर परतः नित्य नियति से
20. संवर परतः अनित्य नियति से
21. निर्जरा स्वतः नित्य नियति से
22. निर्जरा स्वतः अनित्य नियति से
23. निर्जरा परतः नित्य नियति से
24. निर्जरा परतः अनित्य नियति से
25. पुण्य स्वतः नित्य नियति से
26. पुण्य स्वतः अनित्य नियति से
27. पुण्य परतः नित्य नियति से
28. पुण्य परतः अनित्य नियति से
29. पाप स्वतः नित्य नियति से
30. पाप स्वतः अनित्य नियति से
31. पाप परतः नित्य नियति से
32. पाप परतः अनित्य नियति से

33. मोक्ष स्वतः नित्य नियति से
34. मोक्ष स्वतः अनित्य नियति से
35. मोक्ष परतः नित्य नियति से
36. मोक्ष परतः अनित्य नियति से

अक्रियावादी में नियतिवाद के भेद–

1. नास्ति जीव स्वतः नियति से
2. नास्ति जीव परतः नियति से
3. नास्ति अजीव स्वतः नियति से
4. नास्ति अजीव परतः नियति से
5. नास्ति आस्रव स्वतः नियति से
6. नास्ति आस्रव परतः नियति से
7. नास्ति बंध स्वतः नियति से
8. नास्ति बंध परतः नियति से
9. नास्ति संवर स्वतः नियति से
10. नास्ति सवंर परतः नियति से
11. नास्ति निर्जरा स्वतः नियति से
12. नास्ति निर्जरा परतः नियति से
13. नास्ति मोक्ष स्वतः नियति से
14. नास्ति मोक्ष परतः नियति से

प्रश्नव्याकरण के अनुसार जीव जगत् में जो भी सुकृत या दुष्कृत घटित होता है, वह दैवप्रभाव से होता है। इस लोक में कुछ भी ऐसी नहीं है जो कृतक तत्त्व हो। लक्षणविधान की कर्त्री नियति है (प्रश्नव्याकरण, I.2.6,8 [430])।

प्रश्नव्याकरण के टीकाकार अभयदेवसूरी के अनुसार नियतिवादियों की मान्यता है कि पुरुषकार को कार्य की उत्पत्ति में कारण मानने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि उसके बिना नियति से ही समस्त प्रयोजनों की सिद्धि हो जाती है (प्रश्नव्याकरणवृत्ति, I.2.7 [431])।

जो पदार्थ नियति के बल के आश्रय से प्राप्तव्य होता है वह शुभ या अशुभ पदार्थ मनुष्यों (जीवमात्र) को अवश्य प्राप्त होता है। प्राणियों के द्वारा महान् प्रयत्न करने पर भी अभाव्य कभी नहीं होता है। तथा भावी का नाश नहीं होता है (प्रश्नव्याकरणवृत्ति, I.2.8 [432])।

आचारांगसूत्र पर आचार्य शीलांक द्वारा रचित टीका में भी नियतिवाद का उल्लेख सम्प्राप्त होता है–कुछ मतावलम्बी नियति से ही वस्तु के स्वरूप का निर्धारण करते हैं। 'यह नियति क्या है' तो उसके संबंध में कहा गया है कि पदार्थों का आवश्यक रूप से जिस प्रकार होना पाया जाए उसमें प्रयोजककर्त्री नियति होती है। जैसा कि कहा गया है–"नियतिबल के आश्रय से जो पदार्थ

शुभ या अशुभ रूप में प्राप्तव्य होता है, वह अवश्य प्राप्त होता है। महान् प्रयत्न करने पर भी अभाव्य कभी नहीं होता और भाव्य का कभी नाश नहीं होता है'' (आचारांगवृत्ति, I.1.3 [433])।

नन्दी की अवचूरि में नियतिवाद का स्वरूप इस प्रकार प्रस्तुत है—नियति नामक पृथक् तत्त्व है, जिसके वश में ये सभी भाव है और वे नियत रूप से ही उत्पन्न होते हैं, अन्यथा रूप से नहीं होते हैं। क्योंकि जो जब-जब जिससे होना होता है, वह तब तब उससे ही नियत रूप से होता हुआ प्राप्त होता है। ऐसा नहीं मानने पर कार्यकारणभावव्यवस्था और प्रतिनियत व्यवस्था (जिससे जो नियत रूप से होता है) संभव नहीं है, नियामक (नियन्ता) का अभाव होने से। इसलिए कार्य के नियत होने से प्रतीयमान नियति को कौन प्रमाणमार्गी बाधित कर सकता है? अन्यत्र भी प्रमाण पथ के व्याघात का प्रसंग नहीं आता है। जैसा कि कहा गया है—नियत रूप से ही सब पदार्थ उत्पन्न होते हैं, इसलिए ये अपने स्वरूप से नियतिज है। जो जब, जिससे, जितना होना होता है, वह, तब, उससे और उतना नियत रूप से न्यायपूर्वक होता है, इस नियति को कौन बाधित कर सकता है? अर्थात् कोई नहीं (नन्दीसूत्र मलयगिरि अवचूरि, पृ. 179 [434])।

## 4. नियतिवाद के सम्बन्ध में आचार्य महाप्रज्ञ के विचार

नियति के संबंध में आचार्य महाप्रज्ञ का अपना मौलिक चिन्तन है। उनके मतानुसार—''जो कुछ होता है, वह सब नियति के अधीन है। नियति का यह अर्थ ठीक से नहीं समझा गया। लोग इसका अर्थ अभवितव्यता करते हैं। जो जैसा होना होता है, वह वैसा हो जाएगा—यह है भवितव्यता की धारणा, नियति की धारणा। नियति का यह अर्थ गलत है। इसी आधार पर कहा गया—**'भवितव्यं भवत्येव गजमुक्तकपित्थवत्'** अर्थात् जैसा होना होता है वैसा ही घटित होता है। हाथी कपित्थ का फल खाता है और वह पूरा का पूरा फल मलद्वार से निकल जाता है, क्योंकि भवितव्यता ही ऐसी है। नारियल के वृक्ष की जड़ों में पानी सींचा जाता है और वह ऊपर नारियल के फल में चला जाता है। यह भवितव्यता है। यह नियतिवाद माना जाता है। पर ऐसा नहीं है। नियति का अर्थ ही दूसरा है। नियति का वास्तविक अर्थ है—जागतिक नियम,

सार्वभौम नियम, यूनिवर्सल लॉ। इसमें कोई अपवाद नहीं होता। वह सब पर समान रूप से लागू होता है। वह चेतन और अचेतन-सब पर लागू होता है। उसमें अपवाद की कोई गुंजाइश नहीं होती।"[1]

जगत् के भी हजारों शाश्वत नियम हैं। उसमें अपवाद नहीं होता। जैसे गीता में कहा है–**'जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च।'** जो जन्मा है उसकी मृत्यु निश्चित है और जो मरे हैं उनका जन्म भी निश्चित है। जन्म और मरण दोनों अनिवार्य नियति हैं। प्रत्येक प्राणी की यह नियति है। यदि हम 'मरण' शब्द को छोड़ दें तो अचेतन में भी नियति है। कोई भी अचेतन द्रव्य शाश्वत नहीं है। वह बदलता है, बदलता रहता है।

अचेतन जगत् में जन्म और मृत्यु न कहकर उत्पाद और व्यय कहा है। इसका अर्थ है उसका एक रूप बनता है, दूसरा नष्ट हो जाता है। एक रूप का उत्पाद कहा है और दूसरे का व्यय होता है, नाश होता है।[2] मनुष्य का बनाया हुआ नियम शाश्वत नहीं होता, नियति नहीं होता। नियति शाश्वत है। उसके नियम स्वाभाविक और सार्वभौम होते हैं। वे अकृत हैं। बनाए हुए नहीं है, इसीलिए शाश्वत है।

नियतिवाद की प्राचीन व्याख्या से हटकर मैंने यह नई व्याख्या प्रस्तुत की है। मैं जानता हूं कि यह नियतिवाद की वैज्ञानिक व्याख्या है। जैनदर्शन ने इसी व्याख्या को स्वीकारा है।[3]

जैन दर्शन में भी कथंचित् नियति का प्रवेश है। इसकी पुष्टि काललब्धि, सर्वज्ञता और क्रमबद्धपर्याय के सिद्धान्तों से होती है। कथंचित् नियति को जैनदर्शन में स्वीकार करते हुए भी काललब्धि, सर्वज्ञता और क्रमबद्धपर्याय को एकान्त नियतिवाद से पृथक् सिद्ध किया जा गया है क्योंकि जैन दर्शन में नियति को कारण मानते हुए भी उसमें काल, स्वभावादि अन्य कारणों को भी स्थान दिया गया है।

आचार्य महाप्रज्ञ ने अपने वाङ्.मय में नियति की व्याख्या सार्वभौम नियम के रूप में की है। जिसे स्वीकार करने में कोई बाधा नहीं है, किन्तु यह प्राचीन परम्परा में प्रतिपादित नियति के स्वरूप से भिन्न है।

---

1. आचार्य महाप्रज्ञ, कर्मवाद, आदर्श साहित्य संघ प्रकाशन, चूरू, राजस्थान, 1999, पृ. 116.

2. वही, पृ. 117-118.

3. वही, पृ. 119-120.

एक अन्य स्थान पर आचार्यश्री महाप्रज्ञ नियति को नियमवाद बताते हैं। उसकी व्याख्या इस प्रकार करते हैं—"सत्य की खोज का अर्थ है नियमों की खोज। नियमों की खोज ही सत्य की खोज है। वैज्ञानिक पहले नियम को खोजता है, फिर नियम की खोज के आधार पर कार्य करता है। धर्म के क्षेत्र में कहा गया—नियमों की खोज करो। जैनदर्शन ने नियमों को खोजा है और नियमों का काफी विस्तार किया है। द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव—ये चार दृष्टियाँ जैनदर्शन में ही उपलब्ध हैं, अन्यत्र कहीं प्राप्त नहीं है। उत्तरकाल में जैनाचार्यों ने इनका विकास किया। चार आदेशों के स्थान पर पांच समवायों का विकास हुआ है—स्वभाव, काल, नियति, पुरुषार्थ, भाग्य या कर्म। ये पांच समवाय चार दृष्टियों का विकास है। इन पंच समवायों को समाहित किया जाये तो ये सारे चार दृष्टियों में समाहित हो जाते हैं। अगर विभक्त किया जाए तो ये पांच उत्तरवर्ती दृष्टियाँ और चार पूर्ववर्ती दृष्टियाँ—नौ नियम प्रस्तुत होते हैं। इन दृष्टियों के द्वारा समीक्षा करके ही किसी सचाई का पता लगाया जा सकता है, किसी घटना की समीक्षा या व्याख्या की जा सकती है। इनके बिना एकांगी दृष्टिकोण से वास्तविकता का पता नहीं चलता, मिथ्या धारणाएं पनप जाती हैं।"[1] मिथ्या एकान्तवाद से बचने के लिए नियमवाद का सिद्धान्त बहुत महत्त्वपूर्ण है। यह सत्य की खोज का सिद्धान्त है।

इससे स्पष्ट रूप से फलित होता है कि नियति-नियमवाद-सार्वभौम जागतिक नियमों की शक्ति है। दर्शन भी प्रसंगानुसार इन नियमों का विश्लेषण प्रस्तुत करता रहता है।

## 5. जैन और बौद्ध परम्परा में आजीवक आचार : एक तुलनात्मक दृष्टि

### निर्ग्रन्थों और आजीवकों में समानताएँ

यद्यपि निर्ग्रन्थ और आजीवक परम्परा सिद्धान्ततः तो एक-दूसरे से ज्यादा समीप नहीं हैं तथापि कुछेक आचारों को लेकर इन दोनों में साम्यता देखी जा सकती है। जैन एवं बौद्ध ग्रंथों में मंखली गोशाल और उसकी आजीवक आचार नियम विधि का विस्तार से विवेचन मिलता है। जैसे—निर्ग्रन्थ परम्परा में एक साधक की भिक्षाचर्या के विशेष नियम होते हैं,[2] वैसे ही

---

[1] आचार्य महाप्रज्ञ, जैन दर्शन और अनेकान्तवाद, आदर्श साहित्य संघ प्रकाशन, चूरू, राजस्थान, 1973, पृ. 123-124.

[2] देखें, सातवें अध्याय महावीरकालीन प्रचलित सिद्धान्तों में श्रमणों के मुख्य पांच मतों में निर्ग्रन्थ।

आजीवकों की भिक्षाचर्या के कुछ विशेष नियम थे—जो ग्राम आकर, सन्निवेश में जो आजीवक साधु होते हैं, जैसे—दो घरों के अंतर से तीन घर छोड़कर, सात घर छोड़कर भिक्षा लेने वाले, नियम विशेषवश भिक्षा में केवल कमल डंठल लेने वाले, प्रत्येक घर से भिक्षा लेने वाले, जब बिजली चमकती हो तब भिक्षा नहीं लेने वाले, मिट्टी से बने नाद जैसे बड़े बर्तन में प्रविष्ट होकर तप करने वाले, वे ऐसे आचार द्वारा विहार करते हुए जीवन-यापन करते हुए बहुत वर्षों तक आजीवक पर्याय का पालन कर, मृत्युकाल आने तक मरण प्राप्त कर उत्कृष्ट अच्युत कल्प में (बारहवें देवलोक में) देवरूप में उत्पन्न होते हैं (I. औपपातिक, 158, II. अभिधान राजेन्द्रकोश, भाग-2, पृ. 116 [435])। यहां इनकी उत्कृष्ट आचार चर्या के कारण अधिकतम 12वें देवलोक तक जाने का विधान बताया है।

अचेलकत्व दोनों परम्पराओं में मान्य रहा है और यही कारण था कि उस समय में प्रचलित विभिन्न श्रमण परम्पराओं में, जैसे—तापस, परिव्राजक (चरक) आदि में इन दोनों को श्रेष्ठ बताया है। जैन आगमों में ऐसा उल्लेख आता है कि तापस ज्योतिष्क देवों में, कांदर्पिक सौधर्मकल्प में, चरक परिव्राजक ब्रह्मलोक-कल्प में, किल्विषिक लान्तक-कल्प में, तिर्यंच सहस्रार-कल्प में, आजीवक व अभियोगिक अच्युत-कल्प में, दर्शनभ्रष्ट स्वतीर्थिक (जैन मुनि वस्त्रधारी) ऊपर के ग्रैवेयक में उत्पन्न होते हैं (भगवती, 1.2.113 [436])। यहां आजीवकों का अन्य सम्प्रदायों से उच्च गति में जाने का उल्लेख है। निर्ग्रन्थों के भी उच्च गति में जाने का विधान बताया गया है।

जैसे निर्ग्रन्थ परम्परा में उपासकों (श्रावकों) के विशिष्ट आचार-विचार अणुव्रतधारी बारहव्रती श्रावकों का उल्लेख मिलता है, जो इन नियमों के अन्तर्गत एक सीमा में रहते हुए अपनी क्षमता के अनुसार अहिंसा, सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य (स्वदार-संतोष), इच्छा परिमाण, उपभोग-परिभोग दिग्व्रत परिमाणव्रत, अनर्थदण्ड विरमणव्रत, सामायिक व्रत, देशावकाशिक व्रत, पौषधोपवास तथा यथासंविभाग व्रत का पालन करते हैं।[1] वैसे ही आजीवकोपासक के आचार नियमों में अर्हत् को देवता मानते थे, माता-पिता की शुश्रूषा करते थे। उदुम्बर, वट, पीपल, गूलर, बड़, बोर, अंजीर व पाकर—इन पांच प्रकार के

---

[1] विशेष विवरण हेतु देखें, उपासकदशा का प्रथम अध्याय 'आणंदे'।

फलों का भक्षण नहीं करते थे। पलाण्डु (प्याज), लहसुन कन्द और मूल का वर्जन करने वाले हैं, नपुंसक बनाए बिना, नाक का छेदन किए बिना, बैलों से खेत जोत कर त्रस जीवों की हिंसा न करते हुए कृषि द्वारा अपनी आजीवका चलाते हैं। बैलों को निर्लांछन नहीं करते, उनके नाक-कान का छेदन नहीं कराते व त्रस प्राणियों की हिंसा हो, ऐसा कोई कार्य नहीं करने का विधान बताया है (भगवती, 8.5.242 [437])।

कन्दमूल का वर्जन आज भी जैन परम्परा में प्रचलन में है। यद्यपि यहां आजीवकों, उपासकों की त्रस हिंसा के वर्जन हेतु नियमों का विधान है तथापि जैन परम्परा में वर्णित सूक्ष्म हिंसा का निषेध जैसा कोई विधान नहीं है। वैसे सूक्ष्म हिंसा का वर्जन जैनों में भी श्रावक वर्ग पर इतना लागू नहीं होता, जितना साधु वर्ग पर।

## आजीवक अब्रह्मचारी

न केवल जैन आगम अपितु बौद्ध त्रिपिटक दोनों ही मुक्त कंठ से आजीवक भिक्षुओं के अब्रह्म सेवन की पुष्टि करते हैं। सूत्रकृतांग में आर्द्रकीय अध्ययन में आर्द्रक के साथ अन्य तीर्थिकों से चर्चा में किन्हीं के मत (आजीवक) में हमारे धर्म में एकान्तचारी यदि शीतोदक, बीजकाय, आधाकर्म तथा स्त्रियों का भी सेवन करे तब भी पापकर्म से लिप्त नहीं होता (सूत्रकृतांग, II.6.7 [438])।

इसके अतिरिक्त भगवती से भी गोशालक के चरित्र विषयक अशुद्धि की पुष्टि होती है—भगवती के अनुसार गोशालक हालाहल नामक कुम्हारिन के घर आजीवक संघ से परिभूत होकर और आजीवक सिद्धान्त से अपनी आत्मा को भावित करते हुए रहता था (भगवती, 15.1.2 [439])। इस वक्तव्य के बारे में हॉर्नले का कहना है कि इस जैन वक्तव्य में सत्यता में सन्देह करने का कारण दिखाई नहीं देता। यह कार्य गोशालक के वास्तविक चरित्र पर प्रकाश डालता है। गोशालक का एक स्त्री के स्थान को अपना मुख्य आवास बनाना बतलाता है कि गोशालक का मतभेद सैद्धान्तिक नहीं था, किन्तु चरित्र विषयक था[1] और इसी कारण गोशालक महावीर से पृथक् हुआ होगा।

---

[1] A.F.R. Hoernle, *Ājīvikās*, Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol.-I, p. 260.

मज्झिमनिकाय के सन्दकसुत्त में आजीवक अब्रह्मचर्यवास के अन्तर्गत आते हैं। वहां श्रमण गौतम के शिष्य आनन्द सन्दक परिव्राजक एवं उनके शिष्यों को चार प्रकार के अब्रह्मचर्यवास गिनाते हैं, उनमें एक नियतिवादी आजीवक भी है (तृतीय अब्रह्मचर्यवास) (मज्झिमनिकाय, सन्दकसुत्त, 2.2, 5 बौ.भा.वा.प्र. [440])। हो सकता है कि ये तथ्य इनके आलोचक सम्प्रदायों के हैं। तथापि इन्हें पूर्ण निराधार नहीं माना जा सकता है, क्योंकि जैन और बौद्ध दोनों ही परम्पराएँ इस बात की पुष्टि करती हैं।

वस्तुतः भारतवर्ष में प्राचीनकाल में ऐसे अनेक सम्प्रदाय थे और वर्तमान में भी हैं, जो साधना तपस्या के विविध सिद्धान्तों में अपनी सुविधानुसार त्याग और भोग के विविध विकल्पों को अपनाते रहे हैं।

## 6. आजीवक संघ की वृद्धि के कारण

ऋषिभाषित को छोड़ जैन आगमों में गोशालक का व्यक्तित्व निरूपण विकृत रूप में उजागर हुआ है, जो आजीवक मत की निम्नता व्यक्त करते हैं। भ्रष्ट चरित्र वाला व्यक्ति भी बतलाते हैं। वहीं दूसरी तरफ गोशालक को अच्युतकल्प तक पहुंचाकर, उसे एवं उसके अनुयायियों को मोक्षमार्गी बतलाकर उन्हें सम्मान भी प्रदान करते हैं। किन्तु बौद्ध त्रिपिटकों में तो गोशालक का व्यक्तित्व अत्यन्त निकृष्ट रूप में सामने आता है। भगवान बुद्ध तत्कालीन मतों एवं मत-प्रवर्तकों में आजीवक संघ और गोशालक मत को जनता के लिए सबसे अहितकर, दुःखमय और अनीतिप्रद मानते थे। वे कहते थे इस लोक में एक मिथ्यादृष्टि पुद्गल (मूर्ख मक्खली) है, जो बहुत से लोगों को धर्म से च्युत कर अधर्म की और मोड़ने वाला है। यहां तक कि बहुत से देवता एवं भले लोग भी उसके बहकावे में आ जाते हैं। उनके मत में जितने भी पूर्वकाल में अर्हत् सम्यक्सम्बुद्ध हुए हैं, वे सभी क्रियावादी हुए हैं। गोशालक उनके भी मत का खण्डन कर कहता है—यहाँ न कोई कर्म है, न कोई क्रिया है, न किसी वीर्यारम्भ की ही आवश्यकता है। बुद्ध स्वयं को क्रियावादी एवं कर्मवादी मानते हुए कहते हैं कि वह मुझे भी अतिक्रान्त कर यही कहता है—न कोई कर्म है, न कोई क्रिया, न उसके लिए किसी वीर्यारम्भ की ही आवश्यकता है। इस प्रकार जैसे भिक्षुओं! किसी नदी के मुहाने पर आया तीव्र तूफान वहां रहने वाली मछलियों के अहितकर, दुःखप्रद अनीतिप्रद होता है, वैसे ही भिक्षुओं! इस मक्खलि का यह

तीव्र मतवाद भी समस्त जनता के लिए अहितकर, दुःखमय, अनीतिकर एवं विनाशकारक ही है। ठीक वैसे ही, जैसे कि सब प्रकार के वस्त्रों में केश निर्मित कम्बल निकृष्ट होती है। वह कम्बल शीतकाल में शीतल, गर्मी में उष्ण तथा दुर्वर्ण, दुर्गंध, दुःस्पर्श वाली होती हैं (अंगुत्तरनिकाय, I.16.1, पृ. 50 एवं III.14.5, पृ. 375-76, बौ.भा.वा.प्र. [441])।

फिर भी यह तो निर्विवाद सत्य है कि वे उस समय के यशस्वी बहुजनों द्वारा सम्मानित ख्याति प्राप्त छः तीर्थंकरों में गिने जाते थे (दीघनिकाय, I.2.1.3, पृ. 41 [442]), और कल्पसूत्र में तो यहां तक आता है कि इनका धर्मसंघ भगवान महावीर के धर्मसंघ से कई गुना बड़ा था। एक अनुश्रुति के अनुसार गोशालक के श्रावकों की संख्या 11 लाख 61 हजार थी, जबकि महावीर के श्रावकों की संख्या 1 लाख 59 हजार थी।[1] भगवती में इनके बारह प्रमुख श्रावकों का भी उल्लेख आता है (भगवती, 8.5.242 [443])।

यह उसके उदात्त व्यक्तित्व का ही प्रभाव था, जिसके कारण गोशालक की मृत्यु के पश्चात् भी आजीवकों का उल्लेख अभिलेखों में प्राप्त होता है। आजीवकों का सबसे प्राचीन उल्लेख अशोक (236 ई.पू.) के सातवें स्तम्भ लेख में प्राप्त होता है जो कि गया के निकट बारबर पहाड़ियों पर निर्मित गुफा की दीवारों पर अंकित है, जिसको अशोक ने अपने राज्य के तेरहवें वर्ष में आजीवकों को प्रदान की थी। अशोक के उत्तराधिकारी दशरथ ने भी नागार्जुन पहाड़ी पर आजीवकों के लिए गुफाएँ बनवाई और जिनमें आजीवकों को प्रदान किये जाने का लेख अंकित है।[2]

इन तथ्यों से यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि आजीवक संघ वृद्धि के क्या कारण रहे थे? जबकि गोशालक और उसके अनुयायियों का चरित्र-संयम बुद्ध और महावीर जितना उच्च नहीं था। उक्त तथ्यों के आलोक में यह कहा जा सकता है कि आजीवक संघ वृद्धि का एक कारण तो यह रहा होगा कि गोशालक अष्टांग निमित्त विद्या का ज्ञाता था और वह लोगों में इस विद्या से प्रसिद्धि प्राप्त किये हुए था। लोग निमित्त, शकुन, स्वप्न आदि का फल उससे पूछते थे।

---

1. आगम और त्रिपिटक एक अनुशीलन, भाग-1, पृ. 33.
2. कैलाशचन्द्र शास्त्री, जैन साहित्य का इतिहास, पृ. 252.

भगवती में गोशालक के बारे में उल्लेख आता है कि एक समय गोशालक के पास छह दिशाचर आए (भगवती, 15.1.3 [444])। वे छहों अपनी बुद्धि से पूर्वगत आठ महानिमित्तों का विचार करते थे और इनके द्वारा प्राणियों के जीवन-मरण, सुख-दुःख और लाभ-अलाभ की जानकारी होती हैं। इन्हीं अष्टांगनिमित्त के उपदेश के द्वारा गोशालक ने यह सिद्धान्त स्थापित किया कि सब प्राणियों के लिए ये छः बातें अनतिक्रमणीय है—जीवन मरण, सुख-दुःख, लाभ-अलाभ और वह इन छः बातों के लिए जनता को उत्तर देने लगा और जिन न होते हुए भी स्वयं को जिन अर्हत् आदि के रूप में प्रकट करने लगा (भगवती, 15.4-6 [445])।

दूसरा—आजीवक संघ की तपस्या/साधना उत्कृष्ट थी ऐसा जैन और बौद्ध स्रोतों से प्रमाणित होता है। स्थानांग में आजीवकों के चार प्रकार के विशिष्ट तपों—उग्रतप (तीन दिन का उपवास), घोरतप, रसनिर्यूहण (घृत आदि रस का परित्याग) तथा जिह्वेन्द्रिय प्रतीसंलीनता— मनोज्ञ और अमनोज्ञ आहार में राग-द्वेष रहित प्रवृत्ति का उल्लेख मिलता है (स्थानांग, 4.350 [446])। वहीं संयुत्तनिकाय में मंखली गोशालक को कठिन तपस्या तथा पापजुगुप्सा से संयत, मौनी, कलहत्यागी शान्तचित्त एवं दोषों से विरत सत्यवादी के रूप में प्रस्तुत किया है (संयुत्तनिकाय, I.2.3.30, पृ. 110 बौ.भा.वा.प्र. [447])।

इस प्रकार तप और निमित्त विद्या के प्रभाव से मंखलीगोशाल की तरफ लोग खिंचे आते थे। निःसंदेह उसकी निमित्त विद्या का ही प्रभाव था।

## 7. मंखलिगोशाल के अन्य सिद्धान्त

### संसार शुद्धिवाद

गोशालक न केवल नियतिवादी था अपितु कुछ अन्य सिद्धान्तों में भी उसकी आस्था थी। नियतिवाद के समान ही उसकी एक अन्य धारणा 'संसार-शुद्धिवाद' की थी। गोशालक का संसार-विशुद्धिमार्ग बहुत लोकप्रिय हुआ। इस मान्यता के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति को संसार में निश्चित अवधि के लिए दुःख भोगना ही पड़ता है, जिसके अनुसार चौदह लाख छियासठ सौ प्रमुख योनियाँ हैं, पांच सौ पांच कर्म, तीन अर्धकर्म (जो केवल मन से होते

हैं, शरीर से नहीं), बासठ प्रतिपदाएँ (मार्ग), बासठ अन्तरकल्प, छह अभिजातियाँ, आठ पुरुष भूमियां, उनचास सौ आजीवक, उनचास सौ परिव्राजक, उनचास सौ नाग (सर्प) आवास, दो हजार इन्द्रियां, तीन हजार नरक, छत्तीस रजोधातु, सात संज्ञी गर्भ, सात असंज्ञी गर्भ, सात निर्ग्रन्थ गर्भ, सात देव, सात मनुष्य, सात पिशाच, सात स्वर, सात सौ सात ग्रंथियां, सात सौ सात प्रपात, सात सौ सात स्वप्न और अस्सी लाख छोटे एवं बड़े कल्प हैं, जिनमें मूर्ख और पण्डित जन उन तक जाकर, पहुंचकर दुःखों का अन्त कर सकेंगे। यदि कोई कहे कि इस शील व्रत या तप अथवा ब्रह्मचर्य से, मैं अपरिपक्व कर्म को परिपक्व करूंगा या परिपक्व कर्म भोग कर उसका नाश करूंगा। सुख और दुःख तो द्रोण (नाप) से तुले हुए हैं अर्थात् इतने निश्चित हैं कि उन्हें कम या अधिक नहीं किया जा सकता। जैसे कि सूत का गोला दूर फेंकने पर उसके पूरी तरह खुल जाने तक वह आगे बढ़ता जायेगा, उसी प्रकार मूर्ख और पण्डित—दोनों को संसारचक्र में पड़कर ही दुःखों का अंत करना होगा (दीघनिकाय, I.2.19-20, पृ. 59-60 बौ.भा.वा.प्र. [448])। इस सिद्धान्त का मूल यही है कि प्राणी के दुःख का अन्त अनेक जन्मों में निश्चित समय के लिए परिभ्रमण में, शुद्धि की प्रक्रिया सन्निहित है।

## परिवृत्य परिहार

भगवती में मंखलि गोशालक के 'पउट्ट-परिहार' सिद्धान्त का उल्लेख हुआ। गोशालक के 'पउट्ट-परिहार' सिद्धान्त के अनुसार—सभी जीव मरकर उसी शरीर में उत्पन्न हो सकते हैं। गोशालक की ऐसी धारणा 'परिवृत्य परिहार' नाम से जानी जाती है। गोशालक के इस सिद्धान्त में आस्था बनने के कुछ कारण रहे हैं। गोशालक एक बार भगवान् महावीर के साथ सिद्धार्थग्राम से कूर्मग्राम की ओर जा रहे थे। मार्ग में पत्र-पुष्पयुक्त तिल का पौधा मिला। उसको देखकर गोशालक ने पूछा—भगवन्! यह तिल का पौधा फलित होगा या नहीं? पौधे पर लगे सातों फूलों के जीव मरकर कहाँ उत्पन्न होंगे? भगवान् महावीर बोले—'गोशालक' यह तिल का पौधा फलित होगा तथा ये सात तिलपुष्प के जीव मरकर इसी पौधे की एक फली में सात तिल होंगे। गोशालक ने इस बात को असत्य प्रमाणित करने के लिए उस तिल के पौधे को समूल उखाड़कर एक

ओर फेंक दिया और आगे बढ़ गए। इसी बीच साधारण वर्षा हुई और वह तिल का पौधा मिट्टी में जम गया और उस तिल के पौधे की फली में सात तिल उत्पन्न हुए। थोड़े समय बाद पुनः गोशालक ने महावीर के साथ कूर्मग्राम से सिद्धार्थग्राम की ओर विहार किया और उसी तिल के पौधेस्थान पर आ गये। तब गोशालक ने तिलों के सम्बन्ध में महावीर से कहा—भगवन्! आपकी तिलों के सम्बन्ध में मिथ्या धारणा थी। न तिल वृक्ष निष्पन्न हुआ, न सात तिल पुष्प जीव मरकर सात तिल हुए हैं। महावीर ने उसे सारी घटना सुनाई और कहा—"गोशालक! तूने मेरे कथन को असत्य प्रमाणित करने के लिए उस तिल वृक्ष को उखाड़ डाला था, पर आकस्मिक वृष्टि-योग से वह पुनः मिट्टी में रुप गया और वे सात पुष्प-जीव भी इसी तिल वृक्ष की फली में सात तिल हो गये हैं। मेरा कथन किञ्चित् भी असत्य नहीं है।" तूने मेरी बात पर विश्वास नहीं किया। वह उस तिल पौधे के पास गया और उसने वह फली तोड़ी। उसमें सात ही तिल निकले। इससे गोशालक ने सोचा—जिस प्रकार वनस्पति के जीव मरकर पुनः उसी शरीर में उत्पन्न हो जाते हैं, उसी प्रकार सभी जीव मरकर उसी शरीर में उत्पन्न हो सकते हैं। इस प्रकार गोशालक ने अपना 'पउट्ट-परिहार' का एक नया सिद्धान्त बना लिया (भगवती, 15.57-59, 72-75 [449])। गोशाल का 'पउट्ट-परिहारवाद' पाँचवें गणधर सुधर्मा द्वारा पूछे गये प्रश्न कि 'इस भव में जीव जैसा है, परभव में भी वैसा ही होता है या नहीं' के समान लगता है। जिसका वर्णन प्रथम अध्याय में किया जा चुका है।

## 8. भारतीय चिन्तन में नियतिसम्बन्धी अवधारणा

नियतिवाद की अवधारणा उपनिषदों से पूर्व भी प्रचलित थी। यही कारण है कि श्वेताश्वतरोपनिषद् में जगत् की उत्पत्ति के कारणों की चर्चा में काल, स्वभाव, नियति आदि का खण्डन किया गया है (श्वेताश्वतरोपनिषद्, 1.2 [450])।

यह नियतिवाद एकान्त रूप से नियति को ही कारण मानता था। नियति के स्वरूप को स्पष्ट करते हुए शंकराचार्य ने शांकरभाष्य में कहा है—पुण्य-पाप रूप जो अविषम कर्म है, वे नियति कहे जाते हैं (श्वेताश्वतरोपनिषद्, 1.2 का शांकरभाष्य [451])। अविषम कर्म से तात्पर्य जिनका फल कभी विपरीत नही होता।

महोपनिषद् एवं भावोपनिषद् में भी नियति शब्द का प्रयोग उपलब्ध होता है। महोपनिषद् के वाक्य में कहा गया है कि जिस प्रकार सूर्य नियति को नहीं छोड़ता है, नियति समय पर उदय एवं अस्त को प्राप्त होता है। उसी प्रकार महान् पुरुष नियति के नियामकत्व को नहीं छोड़ते हैं। भावोपनिषद् के उद्धरण में कहा गया है कि श्रृंगार आदि नौ रस नियतियुक्त हैं। अर्थात् जिन भावों से जो रस प्रकट होना होता है वही प्रकट होता है (ईशाद्यष्टोत्तरशतोपनिषद् पर उद्धृत, पृ. 375, 476 [452])।

उपनिषद् के उपर्युक्त उद्धरणों से स्पष्ट होता है कि नियति एक नियामक तत्त्व है। जिसके अनुसार विभिन्न घटनाएँ घटित होती है।

पुराण साहित्य में भी नियति सम्बन्धी अवधारणाएँ प्राप्त होती है। हरिवंशपुराण में भवितव्यता की प्रामाणिकता अनेक श्लोकांशो में दृग्गोचर होती है। कंस ने अपने सहजनों की हत्या करने के बाद पश्चाताप करते हुए देवकी से कहा—"मैं बड़ा निर्दय हूँ और मैंने अपने प्रियों का ही शमन किया, क्योंकि विधि ने जो भाग्य में लिख दिया उसे में किसी प्रकार भी परिवर्तित नहीं कर सका" (हरिवंशपुराण, प्रथम खण्ड, संस्कृति संस्थान, बरेली, पृ. 256-257, 254 [453])

रामायण में भी नियति की कारणता दृष्टिगोचर होती है। बाली की मृत्यु के पश्चात् भगवान श्री राम, लक्ष्मण, सुग्रीव आदि को सांत्वना प्रदान करते हुए कहते हैं—जगत् में नियति ही सबका कारण है। नियति ही समस्त कर्मों का साधन है। नियति ही समस्त प्राणियों का विभिन्न कर्मों में नियुक्त करने में कारण है। (वाल्मीकि रामायण, किष्किन्धा काण्ड, 25.4 [454])

नियति की गति ऐसी है कि वह धन से, इच्छा से, पुरुषार्थ से अथवा आज्ञा से किसी के टाले नहीं टल सकती। इसके सामने सारे पुरुषार्थ निरर्थक हैं। इसलिए भाग्य ही सबसे उत्कृष्ट है और सब कुछ इसके अधीन है। भाग्य की गति परम है (वाल्मीकि रामायण, 6.113.25 एवं 1.58.22 [455])।

वेदव्यास ने नियति के स्वरूप को निम्न शब्दों में अभिव्यक्त किया है—नियतिवादी मानते हैं कि जगत् में जितने भी पुरुषकृत कार्य है उन सभी के पीछे दैव निमित्त है और दैववश ही देवलोक में बहुत से गुण उपलब्ध होते हैं (महाभारत, अनुशासनपर्व, 1.26 [456])।

उत्तम कुल में जन्म, पुरुषार्थ, आरोग्य, सौन्दर्य, सौभाग्य, उपभोग, अप्रिय, वस्तुओं के साथ संयोग, अत्यन्त प्रिय वस्तुओं का वियोग, अर्थ, अनर्थ सुख और दुःख–इन सबकी प्राप्ति प्रारब्ध के विधान के अनुसार होती है। यहां तक की प्राणियों की उत्पत्ति, देहावसान, लाभ और हानि में भी प्रारब्ध ही प्रवृत्त होता है (महाभारत, शांतिपर्व, 28.18-19, 23 [457])। जीव की मृत्यु के कई निमित्त होते हैं, यथा–रोग, अग्नि, जल, शस्त्र, भूख, प्यास, विपत्ति, विष, ज्वर और ऊंचे स्थान से गिरना आदि। इन निमित्तो में से प्रत्येक जीव के लिए नियति द्वारा जन्म के समय ही नियत कर दिया जाता है और अन्त में वही उसकी मृत्यु का हेतु बनता है (महाभारत, शांतिपर्व, 28.25 [458])। दक्ष–पुरुषार्थी मनुष्यों के द्वारा सम्यक् प्रकार से किया गया प्रयत्न भी दैव रहित होने पर निष्फल हो जाता है तथा उस कार्य को अन्य प्रकार से किए जाने पर भी वह भाग्यवश और ही प्रकार का हो जाता है। अतः निश्चय ही दैव प्रबल और दुर्लंघ्य है। दैव की इस प्रबलता को स्वीकार कर यह समझना चाहिए कि होनहार ही ऐसी थी, इसलिए शोक करने की आवश्यकता नहीं है। भला, इस सृष्टि में ऐसा कौनसा पुरुष है, जो अपनी बुद्धि की विशेषता से होनहार को मिटा सकता है अर्थात् कोई नहीं (महाभारत, सौप्तिकपर्व, 2.11, कर्णपर्व, 9.20, आदिपर्व, 1.246 [459])।

महाभारत के "मंकि ऋषि" भाग्यवादी या दैववादी विचारधाराओं में आस्था रखने वाले थे। मंकि ऋषि पहले पुरुषार्थवादी थे किन्तु ऋषियों का पुरुषार्थ निष्फल साबित हुआ तब वे सब कुछ देव विहित या कृत मानने लगे। वहां नियतिवाद के पंच सिद्धान्तों का उल्लेख हुआ है–सर्वसाम्य (समभाव), अनायास, सत्यवाक्य, निर्वेद (कर्म के प्रति नितान्त उपेक्षा), अविवित्सा (आत्मा आदि के विषय में बौद्धिक प्रयत्न का परित्याग)–इन पांच विषयों को शांति का कारण कहकर इन्हें स्वर्ग, धर्म और अत्यन्त सुखस्वरूप माना है। इस सम्बन्ध में मंकि नामक ऋषि की विरक्ति का घटना प्रसंग आया है–मंकि ने धन की इच्छा से अनेक तरह के प्रयत्न किए किन्तु उनकी सारी कोशिश निष्फल गई तब बचे धन से (जुआ काष्ठ के) दमन योग्य दो बैल खरीदे किन्तु वे दोनों ऊँट के कंधे पर जा गिरे और ऊँट क्रोधयुक्त होकर उन दोनों को अपने ऊपर लटकाकर जोर से चलने लगा। यह देख मंकि ऋषि की पुरुष पराक्रम से आस्था हट गई और कहने लगा कि मेरे प्यारे बैल ऊँट के गले में मानो दो मणियों की

तरह लटक रहे हैं, यह सिर्फ दैवं विहित ही है। इस विषय में पुरुष पराक्रम का कोई प्रयोजन नहीं है। यदि पुरुष के यत्न करने पर भी किसी विषय में यदि कोई कार्य सिद्ध होवे, तो विशेष अनुसंधान करके देखने से वह दैवविहित करने से ही प्रतिपन्न होता है (महाभारत, शांतिपर्व, 177.2-14 [460])। यहां पर मंखलि गोशालक को मंकि ऋषि के रूप में चित्रित किया गया है जो द्रष्टाभाव और संसार के प्रति अनासक्ति को दर्शाता है। इसमें एक ओर नियतिवाद का समर्थन है वहीं दूसरी ओर इसमें वैराग्य का भी समर्थन है। इसके अतिरिक्त महाभारत में अनेक प्रसंगों में काल के रूप में भाव-अभाव, सुख-दुःख सबके मूल में नियति को स्वीकार किया है (महाभारत, आदिपर्व, 1.179 [461])।

इस प्रकार नियति एक ऐसी अवधारणा है जिसमें प्रत्येक परम्परा के लोग किसी न किसी रूप में अवश्य विश्वास करते हैं। वस्तुतः नियति एक तत्त्व है। वह मिथ्यावाद नहीं है। नियतिवाद जो नियति का ही एकान्त आग्रह रखता है, वह मिथ्या है।

## 9. नियतिवाद की जैन दृष्टि से समीक्षा

जैन दार्शनिक जहां एक ओर नियतिवाद के पूर्व पक्ष की प्रस्तुति देने में दक्ष है उतनी ही दक्षता से वे इस वाद का खण्डन भी करते हैं। नियतिवाद को मानने वाले महावीर के मत में सुख दुःख की अनियत व्यवस्था को नहीं जानते अर्थात् कोई सुख-दुःख पूर्वकृतजन्य होने से नियत होते हैं तथा कोई सुख-दुःख पुरुष के उद्योग, काल आदि से उत्पन्न होने के कारण अनियत होते हैं। इसलिए एकान्त नियति को कारण मानना समुचित नहीं। इस प्रकार वे अज्ञानी हैं, इतने पर भी वे अपने आपको पंडित मानते हैं। वे साधना मार्ग में प्रवृत्त होकर भी दुःखों से छुटकारा नहीं पा सकते। ऐसे मिथ्यादृष्टि अनार्य साधक पूर्ण क्रोध, मान, माया और लोभ को नष्ट कर सिद्ध नहीं हो सकते और पाश से बद्ध मृग की भाँति अनन्त बार मृत्यु को प्राप्त होते हैं। अर्थात् जन्म-मरण के फेर में चक्कर काटते रहते हैं (सूत्रकृतांग, I.1.2.31-32, 39-40 [462])। वे क्रिया-अक्रिया, साधु-असाधु, सिद्धि-असिद्धि आदि को नहीं जानते हुए विविध प्रकार के कर्मारंभों द्वारा कामभोगों में फँसे रहते हैं। कुछ लोग उन अनार्य मिथ्यादृष्टि साधकों के प्रति श्रद्धा व्यक्त कर उनकी पूजा में प्रवृत्त हो जाते हैं। यह सोच कि हम दीक्षित होकर पापकर्म नहीं करेंगे घर से विरत हो जाते हैं, किन्तु

अणगार बन स्त्री संबंधी कामभोगों से मूर्च्छित, गृद्ध और रागद्वेष के वशवर्ती होकर स्वयं परिग्रह करते हैं, करवाते हैं और करने वाले का अनुमोदन करते हैं। इस प्रकार वे स्वयं कामभोगों से मुक्त नहीं हो पाते न दूसरों को मुक्त कर पाते (सूत्रकृतांग, II.1.45-47 [463])। नियतिवादियों को सत्-अस्तित्व जो पदार्थ है, असत्-नास्तित्व जो पदार्थ नहीं है इस सम्बन्ध में यथार्थ विवेक नहीं है। वे ज्ञानशून्य हैं, वे बालक की तरह ज्ञानशून्य हैं, ऐसा होने के बावजूद वे अपने को पंडित ज्ञानी मानते हैं (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ.61 [464])। नियतिवादी यद्यपि यह मानते हैं कि सब कुछ नियति से ही फलित होता है। फिर भी वे तरह तरह की वैसी क्रियाएं करने में प्रवृत्त रहते हैं, जिनका परलोक साधने से संबंध है। यह उनकी कितनी बडी धृष्टता है कि नियतिवादी सब कुछ नियति से ही होता है, इस सिद्धान्त को स्वीकार किये हुए हैं पर क्रियाएं ऐसी करते हैं जो सिद्धान्त से विपरीत है। अतएव परलोक को साधने वाली तथाकथित धर्म क्रियाओं में संलग्न होते हुए भी वे अपनी आत्मा को दुःख से नहीं छुड़ा सकते। कारण यह है कि वे सम्यक्-सत्श्रद्धान युक्त ज्ञान पूर्वक क्रिया में संलग्न नहीं हैं। अतः वे अपनी आत्मा को दुःख से मुक्त नहीं कर सकते (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ.61 [465])।

संक्षेप में नियतिवाद का निराकरण इस प्रकार हैं—

1. नियतिवाद को स्वीकार करने पर शुभ क्रिया के पुरुषार्थ की आवश्यकता नहीं रहती, इसलिए नियतिवादी विप्रतिपन्न हैं।
2. नियति को अंगीकार करने पर हित की प्राप्ति एवं अहित के परिहार के लिए उपदेश निरर्थक हो जाता है।
3. नियति की एकरूपता होने पर कार्यों की अनेकरूपता सम्भव नहीं हो सकती।

जैन दर्शन पूर्णतः नियतिवादी नहीं है। वह व्यक्ति के किए हुए कर्मों और उसके फल को नियति के अधीन नहीं मानता बल्कि स्वकृत मानता है। यहाँ उत्थान, बल, पुरुषार्थ को मान्य किया गया है (भगवती, 20.3.20 [466])।

जैनदर्शन किन्हीं अर्थों में नियति सिद्धान्त को मान्य भी करता है। जैनदर्शन के अनुसार निकाचित और अनिकाचित के रूप में कर्मों के दो भेद हैं।

निकाचित प्रगाढ़ बन्धमय होते हैं, उनका फल भोगना ही पड़ता है। बिना भोगे निर्जरण नहीं होता। अनिकाचित को तपस्या द्वारा क्षीण किया जा सकता है। अन्ततः न एकान्त नियतिवाद स्वीकार्य है न अनियतिवाद ही। अतः आगमकार ने इन्हें बाल और अबुद्धि कहा है।

भारतीय समाज में नियतिवाद का आज भी पर्याप्त प्रभाव देखा जाता है, जो भाग्यवाद का ही दूसरा पहलू है। इसका अस्तित्व संभवतः मंखलिगोशाल से पूर्व भी था और आधुनिक काल में भी इस सिद्धान्त को मानने वाले व्यक्ति भी मिलते हैं।

वस्तुतः नियति को नियम-समष्टि या नियमन करने वाली शक्ति के रूप में स्वीकार किया गया है। यह विश्व एक ऐसी शक्ति या नियम व्यवस्था के अधीन है, जिसका उल्लंघन करना या नियम व्यवस्था में छेड़छाड़ करना मनुष्य की शक्ति से बाहर है। यह नियति विश्व की नियामिका शक्ति है, जिसके अनुशासन को सम्पूर्ण विश्व स्वीकार करता है। आकस्मिक घटनाओं का कारण नियति ही है और यही कारण है कि कई बार हम आकस्मिक अद्‌भुत घटनाओं के घटित होने पर उसके रहस्य को नहीं जान पाते कि यह सब किस कारण से हुआ। अतः नियति विश्व की संचालिका, नियामिका, प्रेरक शक्ति के रूप में मान्य है।

नियतिवाद के सन्दर्भ में यह प्रश्न भी उठता है कि जब विश्व में सब कुछ पूर्व निर्दिष्ट है अथवा नियति के अधीन है तो क्या मनुष्य की स्वतंत्र इच्छा शक्ति का कोई मूल्य नहीं? इस प्रश्न के उत्तर में सम्पूर्ण भारतीय दार्शनिक अपने-अपने ढंग से उत्तर देते हैं कि मनुष्य में अपने सामर्थ्य से मोक्ष अथवा पूर्णता की स्थिति को प्राप्त कर सकता है। इसलिए भारतीय दार्शनिक चिंतन में नियति का घोर विरोध हुआ है। लेकिन यह बात उतनी ही सत्य है कि भारतीय व्यावहारिक जीवन में नियतिवाद किसी न किसी रूप में प्रतिष्ठित रहा है। माघ के शब्दों में—विद्वान् न तो केवल दैव का सहारा लेता है और न पौरुष पर ही स्थित रहता है। जिस प्रकार सत् कवि शब्द और अर्थ दोनों का आश्रय ग्रहण करता है उसी प्रकार विद्वान् भी दैव और पुरुष दोनों को जीवन में आवश्यक समझता है (शिशुपालवध 2.86 [467])।

पाश्चात्य जगत् में भी नियतिवादी अवधारणा का पर्याप्त प्रभाव देखा जाता है। यही कारण है कि पश्चिमी नाटककारों (दांते, होमर, शेक्सपीयर

आदि) के नाटकों में विभिन्न पात्र नियति के फेर में ही उलझे हुए नजर आते हैं। ओडीपसरेक्स की कहानी हमें बताती है कि किस प्रकार पूर्ण प्रयत्न करने पर भी वह अपने आप को अपने पिता की हत्या और अपनी माता के साथ विवाह करने से जो उसके भाग्य में बंधे थे, बचा नहीं सका। होमर के काव्य में हैक्टर और एंड्रोमांश का एक दूसरे से अलग होना नियति का एक और उदाहरण है। शेक्सपीयर के नाटकों में भी कलाकार को हम अपने पात्रों को उनकी दुर्बलताओं से ही उनके लक्ष्य की ओर ले जाते हुए देखते हैं। लीयर में यह दुर्बलता अपराध पूर्ण भूल के रूप में दिखाई देती है। नियति के कारण ही हेमलेट का दिमाग चकरा जाता है और उनकी इच्छाशक्ति विभ्रम में पड़ जाती है। ओथेलो अपनी पत्नी को मार डालता है और फिर आत्मघात भी कर लेता है। यहां तक कि ग्रीक साहित्य की दुःखान्त रचनाओं में नियति को ही बुरे ग्रह नक्षत्रों के कारण रूप में माना जाता है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि नियतिवाद का सम्बन्ध भारतीय विचारधारा से भी है और उसका महत्त्व व्यावहारिक जीवन में भी माना गया है। भारतीय जन-जीवन अपनी सफलताओं पर भाग्य अर्थात् नियति की ही दुहाई देते हुए दिखाई देते हैं। घोर से घोर कष्ट को नियतिवश ही स्वीकार कर जीवित रह लेते हैं। साधारणतः लोगों में मुंह से यह कहते हुए सुना जाता है कि **"भाग्य फलति सर्वत्र, न विद्या न च पौरुषम्।"**

राधाकृष्णन् के शब्दों में—"यद्यपि आत्मा पूर्व निर्धारित घटनाओं (नियति) के बंधन से सर्वथा मुक्त नहीं है, तो भी वह अतीत को कुछ हद तक पराभूत कर नये पथ की ओर प्रवृत्त और निर्देशित कर सकती है। मनुष्य अपनी स्वतंत्रता से अनिवार्य (नियति) को अपने लिये उपयोगी बना लेता है। इसी अर्थ में मानव को स्वतंत्र कर्त्ता माना गया है। व्यक्ति की इस स्वतंत्र इच्छा शक्ति के नियोजन के बदले मात्र भाग्य के प्रवाह में अपने आप को बहा देना निष्क्रियता अथवा पंगुता की निशानी है, जो कतई अपेक्षित नहीं। जीवन को सक्रिय, प्राणवान एवं कर्त्तव्यनिष्ठ बनाने के लिए महावीर द्वारा प्रतिपादित नियति एवं पुरुषार्थ का समन्वित दर्शन ही उपादेय है।

# सप्तम अध्याय

# महावीरकालीन अन्य मतवाद

## 1. जैन आगमों में विभिन्न मतवादों के उल्लेख का कारण

छठी सदी ई.पू. का युग क्रांतिकारी रचनात्मक सुधारवादी प्रवृत्तियों के लिए न केवल भारतवर्ष में बल्कि सम्पूर्ण विश्व में महत्त्वपूर्ण काल माना जाता है। यह जागरण एवं जिज्ञासा का युग था। इस समय सहसा समकालीन और सुनिश्चित स्वतंत्र सभ्यताओं के केन्द्रों पर धार्मिक आन्दोलन शुरू हुए। जहां सब धर्मों के विचारों में पुनर्जागरण हो रहा था, इस युग में चीन में दार्शनिक, जैसे—फंग यू लॉन (Fung Yu Lan), कन्फ्यूशियस, लाओत्सो ने धार्मिक चेतना जागृत की और ग्रीस में सोफिस्ट तथा भारत में भी नए-नए बौद्धिक विचारों का उद्भव हो रहा था। मानव जाति के लिए वह समय नवज्योति का था। जब हम उस समय के इतिहास की भौतिक व्याख्या करते हैं तो वह समय सामाजिक प्राणी में परिवर्तन लाने का समय था। इस बात से इन्कार नहीं किया जा सकता है कि जहां पर बौद्धिक एवं आध्यात्मिक विकास हो रहा था, वहीं पर महत्त्वपूर्ण अर्थशास्त्रीय एवं राजनीतिक बदलाव भी भारत, चीन तथा सम्पूर्ण विश्व में हो रहे थे, जिन्होंने ऐसी प्रश्न करने वाली (तार्किक) मानव-चेतना का जागरण कर दिया, जो सामाजिक बदलाव का अनुभव कर रहे थे।

भारतवर्ष में इस युग में नये धार्मिक आन्दोलनों के उत्थान और पुराने धर्मों में सुधारवादी परिवर्तन एवं स्वतंत्र विचारों का उद्भव हुआ। जैनों के सूत्रकृतांग एवं भगवती आदि ग्रन्थों में अनेक नास्तिक दार्शनिक सम्प्रदायों का उल्लेख है। बौद्धों के सामञ्जफलसुत्त और दीघनिकाय के अन्तर्गत ब्रह्मजाल सुत्त तिरसठ श्रमण सम्प्रदाय का उल्लेख करते हैं। इसी तरह श्वेताश्वतर उपनिषद् में कालवाद, स्वभाववाद, नियतिवाद आदि मतवादों का उल्लेख है। इन सम्प्रदायों की संख्या के बारे में जो विवरण मिलते हैं वे अतिरंजित मालूम प्रतीत होते हैं। क्योंकि उस युग में ऐसी प्रवृत्ति प्रचलित थी और ऐसा भी नहीं मानना चाहिए कि वे स्वतन्त्र धार्मिक पंथ और सम्प्रदाय थे। क्योंकि इन मतवादों के सिद्धान्त और व्यवहार में बहुत साधारण अन्तर था। यह कहना तो गलत होगा कि इन सब मत-मतान्तरों की उत्पत्ति एक ही समय हुई परन्तु

इतना तो अवश्य कहा जा सकता है कि इनमें से कुछ की उत्पत्ति भगवान् महावीर से पूर्व हो चुकी थी।

महावीर युगीन विभिन्न मतवादों को तपस्वियों के प्रबुद्ध आन्दोलन की संज्ञा दी गई है, जो वस्तुतः सामान्य आन्दोलन नहीं थे। न ही इनकी उत्पत्ति ब्राह्मणवादी सुधारों से, न क्षत्रियों के विद्रोह से और न ही मध्यम वर्ग के प्रयत्नों का परिणाम थी अपितु वह एक वर्गहीन, जातिहीन आन्दोलन था। यद्यपि ये आन्दोलन समाज के लोगों के बीच शुरू हुए तथापि इनका किसी वर्ग विशेष के हित दृष्टि से कोई सम्बन्ध नहीं था। हां यह अलग बात है कि इन मतवादों के प्रमुखों (प्रवर्तक) में कुछ के समाज सुधारवादी स्वर जरूर थे।

इन बौद्धिक आन्दोलनों की उत्पत्ति के बारे में विभिन्न विद्वानों के अलग-अलग विचार हैं–

मैक्समूलर, जी. ब्युलर, एच. कर्न, हर्मन जैकोबी का कहना है कि इस युग के बौद्ध, जैन तथा अन्य नास्तिक पंथों का आदर्श ब्राह्मणवादी संन्यासी थे। उनका मानना है कि वैदिक कर्मकाण्ड की विरोध में ये शक्तिशाली हो रहे थे।[1] रीज डेविड्स के मतानुसार इन धार्मिक परिव्राजक संन्यासियों का उत्थान बौद्धिक आन्दोलन के परिणामस्वरूप बौद्ध धर्म की उत्पत्ति के पूर्व हो चुका था। यह बहुत कुछ सामान्य (बौद्धिक) आन्दोलन था, किन्तु पुरोहित आन्दोलन नहीं था।[2]

इसमें कोई संशय नहीं है, जो ब्राह्मण धर्म के जीवन के मूल गुण थे, उसके ही नैतिक विचारों में विरोध होने लगा। जिसका परिणाम यह हुआ कि त्रिवर्ग के अतिरिक्त मोक्ष भी होता है, उसकी धारणा को लोग मानने लगे। चार आश्रम सिद्धान्त वह उसी का परिणाम है। प्रवृत्ति की जगह निवृत्ति का समन्वय होने लगा। धर्मसूत्रों में जीवन की चार अवस्थाओं का सिद्धान्त आया है, वह उसी का फलस्वरूप है।

जी.सी. पाण्डे का मानना है कि स्वयं वेदों में कर्मकाण्ड विरोधी प्रवृत्ति दिखाई देती है। वह तपस्या के प्रभाव के कारण है, जो वेदों से पूर्व से चली आ रही थी। कुछ पंथ, जैसे जैन धर्म और बौद्ध धर्म, इस पूर्व वैदिक विचारधारा की निरन्तरता को प्रकट करते हैं।[3]

---

[1] K.C. Jain, *Lord Mahāvīra and His Times*, p. 153.

[2] *Buddhist India*, 9th edn., p. 111.

[3] *Studies in the Origines of Buddhism*, p. 317.

जी.एस. घुर्ये तथा एन. दत्त के मत में बौद्ध धर्म तथा इसके सम-सामयिक मत ब्राह्मणों के विरुद्ध क्षत्रियों द्वारा सामाजिक वर्चस्व हेतु चलाए गए संघर्ष का परिणाम थे।[1] ये मत प्रोटेस्टेंट धर्म के समान व्यापारियों तथा राजाओं की उभरती धनाढ्यता का तपोत्पादन था। इसी प्रकार बहुत से राजाओं का नशापान, क्रूरता, दुश्चरित्रता, विश्वासघात, अधार्मिकता आदि तथा पुरोहितों द्वारा राजाओं को अपनी मनमानी करने में सहयोग देने की तत्परता के कारण जन-साधारण की परिस्थितियाँ अत्यन्त विषम हो गईं। इन धार्मिक आन्दोलनों के एक नहीं, वरन् अनेक कारण रहे। जातिगत व्यवस्था के अत्यधिक जटिल होने के कारण सामाजिक असन्तोष था। परस्पर विरोधी मतों, सम्प्रदायों के झगड़ों के कारण व्यक्ति में आध्यात्मिक जीवन जीने की चाह पनपने लगी।

यह हम पूर्व में बता चुके हैं कि भगवान् महावीर का युग तर्क और जिज्ञासा का युग था तथा उस समय अनेकों मतवाद अस्तित्व में थे। अनेक धर्माचार्य, धार्मिक और मतवादी अपने-अपने धर्मों का परिपोषण करते हुए विहरण कर रहे थे। अनेक लोग अपने आपको तत्त्व द्रष्टा बताते और अपने सिद्धान्तों को लोगों में फैलाने के लिए विहार करते और उपदेश देते थे। उनका पारस्परिक मिलन और वार्तालाप मुक्त था। खुलकर धर्मसंघ के आचार्यों, प्रमुखों में चर्चाएँ होती थी। कभी-कभी जिज्ञासु स्वयं ऐसे लोगों का नाम सुनकर उनके पास जाता और अपनी शंकाएँ रखता। प्रश्नकर्ता के सामने अनेक मत-सिद्धान्तों और उसके समर्थन में युक्तियों की धारा बहती, इसमें स्वमत को श्रेष्ठ दिखाने की प्रयास चलता रहता था। इस प्रकार वाद-प्रतिवाद होने से कालान्तर में वाद के विभिन्न नियमों का विकास हो गया।

600 ई.पू. के प्रमुख धर्मनायकों में भगवान् महावीर भी एक प्रमुख धर्मनायक थे, अतः इस स्थिति से उनको भी गुजरना पड़ा। यद्यपि जैनधर्म आचार प्रधान है तथापि देशकाल की परिस्थितियों के अनुरूप उन्होंने भी अपनी धर्मदृष्टि का प्रचार-प्रसार करने के लिए चारित्र बल के अलावा वाग्बल का भी सहारा लिया।

---

1. के. टी. एस. सराओ, प्राचीन भारतीय बौद्ध धर्म : उद्भव, स्वरूप एवं पतन, द कॉरपोरेट बॉडी ऑफ द बुद्ध एज्युकेशनल फाउन्डेशन ताइपेइ, ताइवान, द्वितीय संशोधित संस्करण, 2005, पृ. 61.

सम्पूर्ण ज्ञान (केवलज्ञान) होने के पश्चात् उन्होंने देशना (उपदेश) देना शुरू किया। ऐसे में अनेक विचारक उनके पास आते और उनसे प्रश्न पूछते। जैनागमों और बौद्ध पिटकों में श्रमण और ब्राह्मण अपने-अपने मत की पुष्टि करने के लिए विरोधियों के साथ वाद करते हुए और युक्तियों के बल पर प्रतिवादियों को हराते हुए देखे जाते हैं। जैन आगमों में श्रमण, श्रावकों और स्वयं भगवान् महावीर के वादों का वर्णन अनेकों जगह आया है।

अस्तु प्रश्न यह है कि जैन आगमों में विभिन्न मतवादों के उल्लेख होने के क्या कारण रहे? जहां तक मैं समझ पाई, उसका एक कारण तो यह हो सकता है कि वे अन्य-अन्य मतवाद, जिनका उल्लेख आगमों में हुआ है, महावीर के समकालीन होने की वजह से स्थान पा सके और जैसा कि पहले बताया जा चुका है कि ये अन्य मतवादी महावीर से चर्चा करने आते तो ऐसे में उन मतवादों का उल्लेख होना स्वाभाविक सा लगता है। जैसे गौतम बुद्ध महावीर से उम्र में कुछ वर्ष छोटे थे और उनके मतवाद क्षणिकवाद का उल्लेख सूत्रकृतांग में हुआ। इस प्रकार समकालीन होने के कारण कभी चर्चा-वार्तालाप या मिलने के दौरान उनके सिद्धान्तों को जाना गया होगा और अपने शिष्यों को बताया गया होगा, ऐसा संभव लगता है।

दूसरी बात यह भी थी कि बौद्धों के स्थान-स्थान पर विहार होते, जहाँ भिक्षु स्थायी रूप से रहते और अध्ययन-अध्यापन चलता था। ऐसा ही वैदिक संन्यासियों के साथ था जो मठों में रहते थे, किन्तु जैन साधु चातुर्मास के अलावा एक स्थान पर नहीं रहते थे। हमेशा विहार-विचरण होता रहता था, जैसा कि आज भी देखा जाता है। अतएव उनकी विद्या परम्परा स्थायी नहीं थी। ऐसी स्थिति में मार्ग में जो भी अन्य मतावलम्बी मिलता उनसे चर्चा-संवाद चलता और जैनों की उदार दृष्टि अपने ग्रन्थों में उन्हें समादर देती किन्तु वहीं जैनेतर ग्रन्थों में जैन मत की चर्चा कदाचित् ही हुई है।[1]

तीसरा कारण यह हो सकता है कि वह खण्डन प्रधान युग था। सभी स्वमत की प्रतिष्ठा करना चाहते थे तो संभव है ऐसे में जैसे कि सूत्रकृतांग में अन्य मतों का खण्डन हुआ है, उस आधार पर अन्य मतों का खण्डन कर स्वमत की स्थापना हेतु भी अन्य-अन्य मतों का उल्लेख हुआ।

---

[1] दलसुख मालवणिया, जैन अध्ययन की प्रगति, पृ. 6 से आगे *(ff)*.

वस्तुतः धर्म प्रचार के लिए वाद एक सशक्त माध्यम था। यही कारण था कि भगवान् महावीर के ऋद्धिप्राप्त शिष्यों की गणना में वाद-प्रवीण शिष्यों की पृथक् गणना हुई है। स्थानांग में भगवान् महावीर के वादी शिष्यों की संख्या सौ बताई गई है, जो देव परिषद्, मनुज परिषद् तथा असुर परिषद् से अपराजेय थे (स्थानांग, 4.648 [468])।

वाद कला में ऐसे कुशल साधुओं के लिए कठोर नियमों को भी मृदु बनाया जाता था। बृहत्कल्प भाष्य (6ठी ई. सदी) में तो यहां तक कहा गया है कि मलिन वस्त्रों का प्रभाव सभाजनों पर अच्छा नहीं पड़ता है, अतः वह साफ-सुथरे कपड़े पहनकर सभा में जाता है। रूक्षभोजन करने से बुद्धि की तीव्रता में कमी न हो इसलिए वाद करने के प्रसंग में प्रणीत अर्थात् स्निग्ध भोजन लेकर अपनी बुद्धि को सत्वशाली बनाने का यत्न करता है। ये सब सकारण आपवादिक प्रतिसेवना है (बृहत्कल्पभाष्य, 6035 [469])।

## 2. श्रमण संस्कृति

धर्मप्रधान भारतवर्ष में विभिन्न धर्मानुयायियों, ऋषियों का अस्तित्व यहां अति प्राचीनकाल से रहा है, जिनके अनेक सम्प्रदाय एवं उसकी शाखाएँ, प्रशाखाएँ भी अस्तित्व में थीं। मैगस्थनीज ने भारतीय ऋषियों को श्रमण और ब्राह्मण—इन दो भागों में विभाजित किया, जिनमें श्रमण जंगल में रहते थे और वे लोगों की परम श्रद्धा के पात्र थे।[1] किसी तीर्थंकर या मुनि के नगर में पधारने पर वहां उत्सव जैसा माहौल हो जाता था और सामान्य जनता ही नहीं, बल्कि अनेक उग्र, उग्रपुत्र, भोग, भोगपुत्र, क्षत्रिय, ब्राह्मण, शूर, योद्धा, धर्मशास्त्रपाठी, लिच्छवी आदि सहित राजा अपनी चतुरंगिणी सेना के साथ उनके दर्शन पर्युपासना के लिए जाते थे (I. ज्ञाताधर्मकथा, I.5.17, II. औपपातिक, 38, 47, 52, 54 ब्या.प्र. [470])।

श्रमण संस्कृति प्राचीनतम भारतीय संस्कृतियों में से एक है, जो आर्हत संस्कृति के नाम से भी जानी जाती थी। अर्हत् की उपासना करने वाले आर्हत कहलाते थे। जिसे आज हम जैन धर्म या जैन संस्कृति के नाम से जानते हैं,

---

1. *McCrindle, The Invansion of Alexander the Great*, p. 358 (as quoted in J.C. Jain, *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canon and Commentaries*, p. 288).

उसकी पुष्टि कई पौराणिक प्रमाणों से भी होती है। वैदिक काल के पहले से ही ब्राह्मण संस्कृति तथा सृष्टिकर्तृत्व विरोधी व्रात्य तथा इस कोटि के साधक लोग आर्हत संस्कृति के प्रसारक थे, जो ईश्वर को सृष्टि का कर्ता नहीं मानते थे। किन्तु ये कर्म की शक्ति में विश्वास रखते थे।

वेदों में आर्हत और बार्हत लोगों का उल्लेख हुआ है, जो श्रमण और ब्राह्मण धाराओं के रूप में थे। इसके अतिरिक्त मोहनजोदड़ो एवं हड़प्पा की सिंधु सभ्यता जैन संस्कृति की प्राचीनता पर पर्याप्त प्रकाश डालती है। मोहनजोदड़ो के उत्खनन से प्राप्त वृषभ युक्त ध्यानमुद्रा में योगियों की सीलों की उपलब्धि तथा वैदिक साहित्य में ऋषभ और वृषभ शब्दों का प्रयोग। इस आधार पर आज कई विद्वान् जैन धर्म की प्राचीनता वेद पूर्व सिद्ध करते हैं किन्तु इतिहासकारों एवं विद्वानों में पर्याप्त मतभेद हैं।

वैदिक काल में पणि, यति और व्रात्य लोगों का उल्लेख मिलता है, जो आर्हत धर्म को मानने वाले थे। पणि वर्ग अत्यन्त समृद्धशाली था। ये न केवल धन-सम्पन्न थे अपितु ज्ञानवान भी थे, जो यज्ञीय संस्कृति के विरोधी थे। देश का समस्त व्यापार इनके हाथों में था। ये पणि या पणिक ही आगम युग में गाथापति, श्रेष्ठी कहलाये, जो आगे चलकर वणिक् बन गये और आज बनिया कहलाते हैं।

हीरालाल जैन के अनुसार यति एवं व्रात्य ब्राह्मण परम्परा के न होकर श्रमण परम्परा के ही साधु, सिद्ध (प्रमाणित) होते हैं।[1] यति एवं व्रात्य अथवा व्रती शब्द जैन परम्परा में आज भी प्रचलन में है (उत्तराध्ययन, 24.12 [471])। वस्तुतः जो आत्मा को सर्वश्रेष्ठ मानती थी, वह यतियों एवं व्रात्यों की परम्परा थी। संसारभर के देशों में संस्कृति का प्रचार करने वाले यति, व्रात्य या श्रमण साधु एवं बौद्ध भिक्षु ही थे। ब्राह्मण साहित्य में भी श्रमणों का उल्लेख मिलता है, किन्तु इस पर विद्वानों में मतैक्य नहीं है।

इस प्रकार जैन धर्म, आर्हत और श्रमण धर्म के नाम से प्राचीनकाल में प्रचलित रहा। अर्हत के उपासक आर्हत कहलाये, वहीं पार्श्व एवं महावीर युग में 'निर्ग्रन्थ धर्म' अथवा 'निर्ग्रन्थ प्रवचन' के नाम से यह परम्परा अस्तित्व में

---

[1] हीरालाल जैन, भारतीय संस्कृति में जैन धर्म का योगदान, मध्यप्रदेश शासन साहित्य परिषद्, भोपाल. 1975, पृ. 18.

थी। आगे चलकर जिन के अनुयायी जैन हो गए, किन्तु श्रमण शब्द बराबर प्रचलित रहा।

संक्षेप में, तीर्थंकर पार्श्वनाथ के समय तक यह 'आर्हत धर्म' के नाम से ही प्रचलित था। बौद्ध ग्रन्थों तथा अशोक के शिलालेखों में यह 'निग्गंठ' के नाम से प्रसिद्ध रहा और इण्डो-ग्रीक तथा इण्डो-सीथियन के युग में 'श्रमण' धर्म के नाम से देश-विदेशों में प्रचलित रहा। पुराण-काल में यह 'जिन या जैन धर्म' के नाम से विख्यात हुआ और तब से यह इसी नाम से सुप्रसिद्ध है। जैनागम तथा शास्त्रों में इसके जिनशासन, जैनतीर्थ, स्याद्वादी, स्याद्वादवादी, अनेकान्तवादी, आर्हत और जैन आदि नाम मिलते हैं। देश के विभिन्न प्रान्तों में समय-समय पर यह भिन्न नामों से प्रचलित रहा है। जिस समय दक्षिण में भक्ति-आन्दोलन जोर पकड़ रहा था, उस समय वहां पर यह भव्य धर्म के नाम से प्रसिद्ध था। पंजाब में यह 'भावदास' के नाम से प्रचलित रहा तथा 'सरावग-धर्म' के नाम से आज भी राजस्थान में प्रचलित है। गुजरात में और दक्षिण में यह अलग-अलग नामों से प्रचलित रहा है। और इस प्रकार आर्हत, वातवसन या वातरशन श्रमण से लेकर जिनधर्म और जैनधर्म तक की एक वृहत् तथा अत्यन्त प्राचीन परम्परा प्राप्त होती है।[1]

यहाँ मुख्य रूप से श्रमण सम्प्रदाय एवं उसकी साधनाचर्या का विवेचन किया जाएगा।

## श्रमणों के मुख्य पांच प्रकार के मतों का संक्षिप्त परिचय

श्रमणों के अनेक प्रकार जैन आगम एवं उसके व्याख्या साहित्य में विवेचित हुए हैं। उस युग में 40 से भी अधिक श्रमण सम्प्रदाय अस्तित्व में थे। पिंडनिर्युक्ति (6ठी ई. सदी), निशीथभाष्य (6ठी ई. सदी), निशीथचूर्णि (7वीं ई. सदी) तथा प्रवचनसारोद्धार (12वीं ई. सदी) में श्रमणों के मुख्य पांच प्रकारों का उल्लेख मिलता है-णिग्गथं (खमण), सक्क (रत्तपड), तापस (वणवासी), गेरूअ (परिव्वायअ) और आजीविय (पंडरभिक्खु) (I. पिंडनिर्युक्ति, 445 अर्धमागधी कोश भाग-4 पृ. 622 पर उद्धृत एवं निशीथभाष्य, 4420, II. निशीथचूर्णि, III. प्रवचनसारोद्धार, 731-733 [472])।

---

[1] देवेन्द्र कुमार शास्त्री, जैन धर्म प्राचीन इतिवृत्त और सिद्धान्त, गोपालदास बरैया स्मृति ग्रन्थ, अखिल भारतीय दिगम्बर जैन विद्वत परिषद्, 1967, पृ. 345.

इनकी साधनाचर्या का विवेचन इस प्रकार है—

### निर्ग्रन्थ

निर्ग्रन्थ, जैन साधु का प्राचीनतम आगमिक नाम है (I. उत्तराध्ययन, 12.16, 21.2, II. दशवैकालिक जिनदासचूर्णि, पृ. 111, III. दशवैकालिक हारिभद्रीयटीका, पृ. 116 [473])। जिन को मानने वाले जैन और जिसका धर्म जैनधर्म जो महावीर से पूर्व निर्ग्रन्थ धर्म अथवा निर्ग्रन्थ प्रवचन के नाम से भी जाना जाता था (I. सूत्रकृतांग, II.6.42, II. भगवती, 9.33.177, III. ज्ञाताधर्मकथा, I.1.101, [474])। यह जैनों का पारिभाषिक शब्द है। न केवल जैन ग्रंथों एवं बौद्ध पालि ग्रंथों में अपितु अशोक के शिलालेखों में निगण्ठ शब्द का प्रयोग मिलता है (सप्तम स्तम्भ लेख, देहली टोपरा संस्करण, 26वीं पंक्ति पृ. 108, प्राचीन भारतीय अभिलेख संग्रह, खण्ड-1 (प्राक् गुप्त युगीन) [475])।

आचारांगकार निर्ग्रन्थ को परिभाषित करते हुए कहते हैं कि—जिनका मन पापों से रहित है, वह निर्ग्रन्थ है (आचारचूला, 15.778 ब्या.प्र. [476])। निर्ग्रन्थ जो अकेला होता है, एकत्व भावना को जानता है, बुद्ध है, जिसके स्रोत छिन्न हो चुके हैं, जो सुसंयत, सुसमित और सम्यक् सामायिक (समभाव) वाला है, जिसे आत्मप्रवाद (आठवाँ पूर्व ग्रन्थ) प्राप्त है, जो विद्वान् है, जो इन्द्रियों का वाह्य और आभ्यन्तर-दोनों प्रकार से संयम करने वाला है, जो पूजा, सत्कार और लाभ का अर्थी नहीं होता, जो केवल धर्मार्थी, धर्म का विद्वान, मोक्ष मार्ग के लिए समर्पित, सम्यग् चर्चा करने वाला, उपशान्त, शुद्ध, चैतन्यवान् और देह का विसर्जन करने वाला है, वह निर्ग्रन्थ कहलाता है (सूत्रकृतांग, I.16.6 [477])। ग्रन्थ का अर्थ है—बाह्य और आभ्यन्तर परिग्रह, जो उससे—ग्रंथ से सर्वथा मुक्त होता है, उसे निर्ग्रन्थ कहते हैं (दशवैकालिक अवचूर्णि, पृ. 59 [478])।

जैनसूत्रों में कुछ निर्ग्रन्थ साधकों का उल्लेख मिलता है—भगवती में वैशालिक श्रावक 'पिंगल' नाम के निर्ग्रन्थ का उल्लेख मिलता है, जो श्रावस्ती नगरी में रहते थे (भगवती, 2.1.25 [479])।

बौद्ध ग्रन्थों में भगवान् महावीर के लिए निर्ग्रन्थ ज्ञातपुत्र विशेषण प्रयुक्त हुआ है। साथ ही उन्हें चातुर्याम संवरवादी कहा है, उनके चार संवर इस प्रकार थे—

1. निर्ग्रन्थ, जल के व्यवहार का वारण करता है, जिससे जल के जीव मर जायें।
2. निर्ग्रन्थ, सभी पापों का वारण करता है।
3. निर्ग्रन्थ, सभी पापों के वारण करने से धुत-पाप हो जाता है।
4. निर्ग्रन्थ, सभी पापों के वारण करने में लगा रहता है।

इस प्रकार निर्ग्रन्थ चार संवरों से संवृत रहता है, इसीलिए वह निर्ग्रन्थ गतात्मा (अनिच्छुक), यतात्मा (संयमी) और स्थितात्मा कहलाता है (दीघनिकाय, 1.2.177, पृ. 50-51 [480])।

दशवैकालिक में निर्ग्रन्थ का स्वरूप बताते हुए कहा गया है—पांच आश्रवों का निरोध करने वाला, तीन गुप्तियों से युक्त, छह प्रकार के जीवों के प्रति संयत, पांच इन्द्रियों का निग्रह करने वाले धीर निर्ग्रन्थ ऋजुदर्शी होते हैं। वे सुसमाहित निर्ग्रन्थ ग्रीष्म में सूर्य की आतापना लेते हैं, हेमन्त में खुले बदन रहते हैं और वर्षा में एक स्थान में रहते हैं। वे परीषहों का दमन करने वाले, जितेन्द्रिय सर्वदुःखों का नाश करने के लिए पराक्रम करते हैं (दशवैकालिक, 3.11-13 [481])।

श्रमण निर्ग्रन्थ के लिए अठारह प्रकार के आचार स्थान का उल्लेख हुआ है, वे हैं—छह प्रकार के व्रत—अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और रात्रिभोजन त्याग; छह प्रकार के काय—पृथ्वी, अप्, तेज, वायु, वनस्पति और त्रस जीवों की रक्षा, अकल्प अर्थात् अभक्ष्य वस्तुओं का त्याग, गृहस्थ के पात्र में भोजन करने का त्याग, खाट (पलियंक), आसन (निसज्जा) तथा स्नान और शरीरभूषा का त्याग (दशवैकालिक, 6.7 [482])। इसी ग्रन्थ में निर्ग्रन्थों के लिए इन विधि विधान के साथ कुछ और अनाचीर्ण (अकरणीय) नियमों का उल्लेख हुआ है, जैसे—औद्देशिक, क्रीतकृत, नित्याग्र (निमंत्रित कर दिया जाने वाला भोजन), अभिहृत (निर्ग्रन्थ के निमित्त दूर से सम्मुख लाये गये आहार), रात्रिभक्त, स्नान, गंध सूंघने, माला पहनने, पंखा झलने का त्याग, साथ ही सन्निधि (खाद्य वस्तुओं का संग्रह करना), गृहि अमत्र (गृहस्थ के पात्र में भोजन करने)। राजपिण्ड, इच्छा बताकर लिया जाने वाला भोजन, अंगमर्दन, दांत मांजने, दर्पण आदि में शरीर देखने, शतरंज खेलने, प्रयोजन के बिना छत्र धारण करने,

चिकित्सा करने, जूते पहनने, अग्नि जलाने, स्थान दाता के घर भिक्षा लेने, पलंग पर बैठने, उबटन लगाने, गृहस्थ को भोजन संविभाग देने, जाति, कुल, गण, शिल्प और कर्म का अवलम्बन ले भिक्षा प्राप्त करने, सजीव वस्तु ग्रहण करने (मूली, अदरक, इक्षुखंड, मूल, आम, बीज), अपक्व नमक या कच्चा नमक (समुद्री लवण, पांशु खार आदि), धूम्रपान करने, रोग की संभावना से बचने के लिए वमन करने, अंजन लगाने, मर्दन करने और शरीर को अलंकृत करने का त्याग होता है (दशवैकालिक, 3.2-10 [483])।

श्रमण निर्ग्रन्थ को छः कारणों से आहार ग्रहण करने का विधान बताया है—1. क्षुधा की उपशांति के लिए, 2. वैयावृत्य, 3. ईर्याविशुद्धि, 4. संयम, 5. प्राण धारण और 6. धर्मचिन्ता(स्थानांग, 6.41 [484])।

इसके अतिरिक्त ज्ञाताधर्मकथा में निर्ग्रन्थों के लिए भोजन पान ग्रहण करने संबंधी निम्न निषेध बताए हैं—आधाकर्म औद्देशिक (जो साधु के लिए विशेष तौर पर तैयार किया गया भोजन), क्रीतकृत (जो उठाकर रखा हो, और उनके लिए बनाया गया हो), दुर्भिक्ष भोजन (दुर्भिक्ष पीड़ितों के लिए रखा हुआ), कांतार भोजन (जंगल के लोगों के लिए तैयार किया हुआ भोजन), वर्दलिका भक्त (वर्षा ऋतु में तैयार किया गया भोजन), ग्लान भोजन (बीमारों का भोजन), इसके अतिरिक्त मूल, कंद, फल, बीज और हरित भोजन (ज्ञाताधर्मकथा, I.1.112 [485])।

## शाक्य

जैन आगमों में शाक्य श्रमणों का उल्लेख मिलता है, जिन्हें रक्तपट अथवा क्षणिकवादी नाम से उल्लेखित किया गया। सूत्रकृतांग में इनके पंचस्कंध और चतुर्धातुवाद सिद्धान्त का उल्लेख मिलता है (सूत्रकृतांग, I.1.1.17-18 [486])।

नंदी एवं अनुयोगद्वार में बुद्धशासन को लौकिक श्रुत में गिना गया है (I. नंदी, 4.67, II. अनुयोगद्वार, 1.49; 9.548 [487]) और अनुयोगद्वार में कुप्रावचनिक भाव आवश्यक का उल्लेख है (अनुयोगद्वार, 1.26 [488]), जिसमें भिक्खोंड (भिक्षाजीवी) शब्द बौद्ध भिक्षुओं के लिए प्रयुक्त हुआ है (I. अनुयोगद्वारचूर्णि, पृ. 12, II. हरिभद्रीयावृत्ति, पृ. 17 [489])।

निर्ग्रन्थों और शाक्य श्रमणों के बीच अनेक शास्त्रार्थ हुआ करते थे, जिनमें आर्द्रककुमार और शाक्यपुत्रों का वाद-विवाद प्रसिद्ध है (सूत्रकृतांग, II. 7वां अध्याय)।

## तापस

वनवासी साधु तापस कहलाते थे। वे वहाँ ध्यान-साधना आदि करते हुए एक स्थान से दूसरे स्थान पर भ्रमण करते और कंद मूल आदि खाकर जीवन व्यतीत करते। अनेक तापस आश्रमों का उल्लेख मिलता है। मोराग सन्निवेश आश्रम में भगवान महावीर भी अपनी विहारचर्या के दौरान रुके थे और उत्तरवाचाल स्थित कनकखल आश्रम में पांच सौ तापसों के रहने का उल्लेख मिलता है।[1]

जैन सूत्रों में अनेक प्रकार के वानप्रस्थ तपस्वियों के उल्लेख मिलते हैं(औपपातिक, 94 [490]), जो गंगा नदी के किनारे रहते थे। वे इस प्रकार हैं–1. होत्तिय–अग्निहोत्र करने वाले तापस। 2. पोत्तिय–वस्त्रधारी, 3. कोत्तिय–भूमि पर सोने वाले, 4. जण्णइ–यज्ञ करने वाले, 5. सड्ढइ–श्रद्धाशील, 6. थालई–सब सामान लेकर चलने वाले, 7. हुंबउट्ठ–कुण्डी कमण्डल लेकर चलने वाले, 8. फल भोजन करने वाले 9. उम्मज्जक–उन्मज्जक मात्र से स्नान करने वाले अर्थात् कानों तक पानी में जाकर स्नान करने वाले, 10. सम्मज्जक–अनेक बार डुबकी लगाकर स्नान करने वाले, 11. निमज्जक–स्नान करते समय क्षण भर के लिए जल में डूबे रहने वाला, 12. सम्प्रक्षालक–शरीर पर मिट्टी घिसकर स्नान करने वाले, 13. दक्खिणकूलग–गंगा के दक्षिण तट पर रहने वाले, 14. उत्तरकूलग–गंगा के उत्तर तट पर रहने वाले, 15. संखधमक–शंख बजाकर भोजन करने वाले, 16. कूलधमक–किनारे पर खड़े होकर उच्च स्वर करते हुए भोजन करने वाले, 17. मृगलुब्धक–पशु-पक्षियों का शिकार कर भोजन करने वाले, 18. हत्थितापस–एक हाथी को मारकर, शेष जीवों पर दया करने के लिए वर्ष भर उसी से जीवन यापन करने वाले, (सूत्रकृतांग, II.6.52 [491]) 19. उड्ढडंक–दण्ड को ऊपर उठाकर चलने वाले,

---

1. J.C. Jain, *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canon and Commentaries*, p. 300.

20. दिसापोक्खी[1]–जल से दिशाओं का सिंचन कर पुष्प-फल आदि बटोरने वाले 21. वक्कवासी–वल्कल धारण करने वाले, 22. अम्बुवासी–जल में रहने वाले, 23. बिलवासी–बिलों में रहने वाले, 24. जलवासी–जल में रहने वाले, 25. वेलवासी–समुद्र के किनारे रहने वाले, 26. रूक्षमूलक, 27. अम्बुभक्खी–जल भक्षण करने वाले, 28. वाउभक्खी–वायु पीकर रहने वाले, 29. सेवालभक्खी–केवल शैवाल खाकर जीवन यापन करने वाले, 30. मूलाहार–मूल का आहार करने वाले, 31. कन्दाहारा–कन्द का आहार करने वाले, 32. त्वचाहारा–त्वचा का आहार करने वाले, 33. पत्राहारा–वृक्ष के पत्तों का आहार करने वाले, 34. पुष्पाहारा–फूलों का आहार करने वाले, 35. बीजाहार–बीजों का आहार करने वाले, अपने आप गिरे हुए, पृथक् हुए कन्द, मूल, छत्र, पत्र, पुष्प तथा फल का आहार करने वाले। ये पंचाग्नि की आतापना से अपने चारों ओर अग्नि जलाकर तथा पांचवें सूर्य की आतापना से अपनी देह अंगारों में पकी हुई-सी, भाड़ में भुनी हुई-सी बनाते हुए बहुत वर्षों तक वानप्रस्थ पर्याय का पालन करते हैं।

---

[1] भगवती में दिशाप्रोक्षि साधकों में शिव राजर्षि का आख्यान मिलता है। इन्होंने अपने कौटुम्बिक पुरुषों के सामने अपने राज्य का भार पुत्रों को सौंप कर परिजनों की आज्ञा ले लोहकडाई, कडछी, ताम्र पात्र आदि तापस भंड लेकर गंगा किनारे वानप्रस्थ तपस्वियों के पास दिशाप्रेक्षियों की प्रव्रज्या स्वीकार की। दीक्षा लेकर जीवन पर्यन्त बेले-बेले तप द्वारा दिशाचक्रवाल तपःकर्म की साधना करूंगा और आतापन भूमि में दोनों भुजाएँ ऊपर उठाकर सूर्य के सामने आतापना लेता हुआ विहार करूंगा–इस प्रकार की साधना द्वारा वह विहार करने लगा। वह प्रथम बेले के पारणे में आतापन भूमि से नीचे उतर, वल्कल वस्त्र धारण कर अपनी पर्णशाला में आया। आकर वेशमय, पात्र और कावड़ को लेकर पूर्व दिशा में जल छिड़का, फिर पूर्व दिशा में सोम महाराजा को आह्वान किया कि शिवराजर्षि की अभिरक्षा करें और उस दिशा में कंद, मूल, पत्र, पुष्प आदि से पात्र भर कुटिया में आये। वहां आकर वेदी का प्रमार्जन किया। दर्भ कलश लेकर गंगा नदी में मज्जन देह शुद्धि की तथा देव पितरों को जलांजलि अर्पित की। फिर कुटिया में आकर दर्भ, कुश और बालुका वेदी की रचना की। अरणी का मंथन किया। अग्नि को प्रदीप्त कर उसके दक्षिण पार्श्व में सात वस्तुओं को स्थापित किया–अस्थि, वल्कल, ज्योति स्थान, शय्याभाण्ड, कमण्डलु, दण्डदारू और स्वयं को स्थापित किया। उसके पश्चात् मधु, घी और चावल से अग्नि होम किया और वेश्वानर देवता और अतिथि का पूजन किया और स्वयं ने आहार ग्रहण किया। फिर पूर्व विधि से बेले की तपस्या की। इस बार दक्षिण दिशा में जल का सिंचन कर लोकपाल महाराज यम से जीवन रक्षा की प्रार्थना की, तीसरे बेले की तपस्या में पश्चिम दिशा में जाकर वरुण महाराज से रक्षा की प्रार्थना की, चौथी बार महाराज वैश्रमण की पूजा उपासना कर रक्षा की प्रार्थना की, इस प्रकार वह तपस्या क्रम करता (भगवती, 11.9.63-70 [492])।

## परिव्राजक

परिव्राजकों तथा उनकी शिष्य परम्परा के बारे में पंचम अध्याय 'सांख्यमत' के अन्तर्गत उल्लेख किया जा चुका है।

## आजीविक

आजीविक श्रमणों के बारे में विस्तृत विवेचन प्रस्तुत शोध के षष्ठ अध्याय 'नियतिवाद' में किया जा चुका है।

इसके अतिरिक्त कई प्रव्रजित श्रमणों के भी उल्लेख आगमों में मिलते हैं, जैसे—1. कान्दर्पिक—हंसी मजाक करने वाले, 2. कौकुचिक—शरीर के अंगों से कुत्सित चेष्टाएँ कर हंसाने वाले, 3. मौखरिक—उटपटांग बोलने वाले, 4. गीतरतिप्रिय—गीत में विशेष अभिरुचि वाले, 5. नर्तनशील—नाचने की प्रकृति वाले आदि (औपपातिक, 95 [493])।

उत्तराध्ययन में वत्कल धारण करने वाले, चर्म धारण करने वाले, जटा रखने वाले, संघाटी रखने वाले और मुंड रहने वाले—इन विचित्र लिंगधारी भिक्षुओं का उल्लेख मिलता है, इन्हें दुष्टशील शब्द से उपमित किया गया है (उत्तराध्ययन, 5.21 [494])।

अनुयोगद्वार में कुछ अन्य संन्यासियों का उल्लेख भी मिलता है—चरक (भिक्षा के लिए घूमने वाले), चीरिक (वस्त्र धारण करने वाले अथवा वस्त्रमय उपकरण रखने वाले), चर्मखंडिक (चर्मवस्त्रधारी और उसी के उपकरण रखने वाले), भिक्षाजीवी या भिक्षोण्ड (केवल भिक्षा से ही जीवन यापन करने वाले अन्य से नहीं), शैव या पंडुरंग (भस्म से लिप्त शरीर वाले), गौतम (जो संन्यासी बैलों को कौड़ियों व माला से सजाते हैं, नमस्कार करना सिखाते हैं और उनसे भिक्षा प्राप्त करते हैं), गोव्रती (गाय की चर्या का अनुसरण करने वाले, गाय के साथ चलते, उठते, बैठते एवं उसी की तरह खाते पीते हैं), गृहधर्मी (गृहस्थ धर्म को श्रेयस्कर मानकर उसका पालन करने वाले), धर्मचिन्तक (याज्ञवल्क्य गौतम आदि ऋषियों के द्वारा निर्मित एवं आचरित धर्म संहिताओं पर चिन्तन करने वाले एवं चलने वाले), अविरुद्ध (वैनयिक मत में आस्था रखने वाले), विरुद्ध (अक्रियावादी दर्शन में आस्था रखने वाले, क्रियावादियों, अज्ञानवादियों और विनयवादियों के विरुद्ध रहने वाले), वृद्धश्रावक (ये लोग प्रायः वृद्धावस्था

में संन्यास स्वीकार करते थे) (I. अनुयोगद्वार, 1.20, II. अनुयोगद्वार अवचूर्णि, पृ. 12 [495])।

भगवती में देवगति में उत्पन्न होने योग्य साधकों का वर्णन मिलता है (भगवती, 1.2.113 [496])।

1. **देवत्व प्राप्त करने योग्य असंयमी**–ये श्रामण्य का जीवन जीते हैं किन्तु उनमें श्रामण्य का स्पर्श नहीं होता। उनकी मिथ्या दृष्टि समाप्त/खत्म नहीं होती। वृत्तिकार अभयदेवसूरि (11वीं ई. शताब्दी) के अनुसार इसमें भव्य और अभव्य दोनों प्रकार के मनुष्य हो सकते हैं। वे द्रव्य क्रिया के कारण उच्च ग्रैवेयक तक जा सकते हैं। श्रमण का अनुष्ठान होने पर भी वे चरित्र के परिणाम से शून्य होते हैं इसलिए उन्हें असंयत कहा गया है (भगवतीवृत्ति, 1.2.113 [497])।

2. **संयम की आराधना करने वाले**–जो प्रव्रज्या काल से लेकर जीवन पर्यन्त तक चरित्र का पालन करने वाले होते, वह विराधनारहित संयम का अधिकारी माना जाता है। संयम की प्रारम्भिक अवस्था में संज्वलन कषाय का और प्रमत गुणस्थान का अस्तित्व रहता है, इस स्थिति में स्वल्प माया आदि का दोष संभव होने पर भी चरित्र का उपघात नहीं किया जाता। इसलिए उसका संयम अविराधित माना जाता है (भगवतीवृत्ति, 1.2.113 [498])।

3. **संयम की विराधना करने वाले**–इस कोटि के साधकों का उल्लेख ज्ञाताधर्मकथा में मिलता है (ज्ञाताधर्मकथा I.16.119 [499])। वृत्तिकार ने इसमें आर्या सुकुमालिका का उदाहरण दिया है कि आर्या सुकुमालिका ने संयम के मूलगुण, की विराधना नहीं की थी, उत्तरगुण की विराधना की थी अतः कुछ अंशों में संयम की विराधना करने वाले साधक अच्युत तक के स्वर्ग जा सकते हैं (भगवतीवृत्ति, 1.2.113 [500])।

4. **असंज्ञी**–ये साधक नहीं होते।

5. **तापस**–इस प्रकार के साधुओं का औपपातिक में विस्तृत वर्णन मिलता है, जिनका पूर्व में उल्लेख किया जा चुका है।

6. **कान्दर्पिक, किल्विषिक और अभियोगिक**–इस प्रकार के साधुओं का औपपातिक में विस्तृत वर्णन मिलता है। कान्दर्पिकों को औपपातिक में किल्विषिक श्रमण कहा गया है (औपपातिक, 95 [501])।

जैन सूत्रों के अनुसार किल्विषिक आचार्य, उपाध्याय आदि के प्रतिकूल प्रवृत्ति करने वाले होते हैं (I. भगवती, 9.33.240, II. औपपातिक, 155 [502])। अभयदेवसूरि के अनुसार अभियोगी विद्या और मंत्र का प्रयोग कर विचरण करते हैं (भगवतीवृत्ति, 1.2.113 [503])।

**7. चरक और परिव्राजक**—चरक और परिव्राजकों तथा उनकी शिष्य परम्परा के बारे में पंचम अध्याय में उल्लेख किया जा चुका है।

**8. तिर्यंच**—इसमें संज्ञी समनस्क पंचेन्द्रिय जीव—जलचर, स्थलचर और खेचर (आकाश) तीनों में रहने वाले जीवों का ग्रहण किया है, जैसे—गाय, घोड़ा आदि। ये संज्ञी समनस्क पंचेन्द्रिय—जाति स्मरण ज्ञान प्राप्त कर पांच अणुव्रत स्वीकारते हैं और शीलव्रत, गुणव्रत, प्रत्याख्यान, पौषधोपवास द्वारा आत्मा को भावित करते हुए समाधि अवस्था प्राप्त कर पाप स्थानों की आलोचना कर, देहत्याग कर देवलोक में देवरूप उत्पन्न होते हैं (औपपातिक, 156-57 [504])।

**9. आजीविक**—आजीविक श्रमण सम्प्रदाय भगवान महावीर के युग का बहुत प्रभावशाली एवं शक्तिशाली संघ था। आजीविक श्रमणों के बारे में विस्तृत विवेचन प्रस्तुत शोध के षष्ठ अध्याय नियतिवाद में किया जा चुका है।

**10. दर्शनभ्रष्ट स्वतीर्थिक**—दर्शनभ्रष्ट स्वतीर्थिकों की निह्नवों में गणना की गई है। जैन सूत्रों में सात निह्नवों तथा उनके धर्माचार्यों का उल्लेख मिलता है (I. स्थानांग, 7.140-141, II.औपपातिक, 1.160 [505])। निह्नव वे कहलाते हैं जो किसी एक विषय पर अपलाप करने वाले होते हैं। इस कोटि में उन साधुओं अथवा उन साधु सम्प्रदाय का समावेश होता है, जिनका किसी एक विषय में, पूर्व परम्परा के साथ मतभेद हो गया और जो उस पूर्व परम्परा से पृथक् तो हो जाते हैं, फिर भी वे किसी अन्य धर्म को स्वीकार नहीं करते।

चर्या और लिंग की दृष्टि से ये प्रारम्भ में श्रमण होते हैं, किन्तु किसी कारणवश उनका दृष्टिकोण मिथ्या हो जाता है और मिथ्याभिनिवेश के कारण तीर्थंकर द्वारा प्ररूपित सिद्धान्तों का अपलाप करते हैं (औपपातिक, 1.160 [506])।

## 3. चार समवसरण की अवधारणा

मतवाद बहुलता के युग (600 ई.पू.) में क्रियावाद, अक्रियावाद, अज्ञानवाद तथा विनयवाद इन चार वादी समवसरणों[1] का उल्लेख जैन आगमों में अनेक जगह पर आया है(I. सूत्रकृतांग, I.12.1, II. उत्तराध्ययन, 18.23, III. स्थानांग, 4.530, भगवती, 30.1.1 एवं सर्वार्थसिद्धि, 8.1 [509] )। इन चारों में विभिन्न अभ्युपगम-सिद्धान्तों का समावेश हो जाता है इसीलिए आगमों में इन्हें समवसरण कहा गया है। जिनका स्थानांग में स्वर्ग एवं नरक में भी अस्तित्व बताया है (स्थानांग, 4.531-32 [510])।

इन चार वादों के 363 सम्प्रदाय कहे गये हैं। इनमें 180 अक्रियावादी, 84 क्रियावादी, 67 अज्ञानवादी और 32 विनयवादी हैं (I. सूत्रकृतांग, II.2.76, II. समवायांग, प्रकीर्णक समवाय, सूत्र 90, नंदी, V.82, III. सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, 12.4, IV. सर्वार्थसिद्धि, 8.1, आचारांगवृत्ति, I.1.1.3, V. कषायपाहुड-जयधवला, गाथा-66, गोम्मटसार-कर्मकाण्ड, 876, भावपाहुड, 135 [511])।

कहा जाता है कि बारह अंग भगवान् महावीर की मूल वाणी हैं, लेकिन संकलन काल में दृष्टिवाद नामक अंग ग्रन्थ का संकलन नहीं हुआ, क्योंकि ग्रन्थ के नष्ट/अनुपलब्ध होने के कारण उसका ज्ञान सुरक्षित नहीं रह सका। उस लुप्त दृष्टिवाद नामक बारहवें अंग में 363 दृष्टियों का निरूपण और निग्रह किया जाता है ऐसा वीरसेनाचार्य ने धवला (9वीं ई. सदी) में उल्लेख किया है (षट्खंडागम, धवलाटीका, खण्ड-1, पृ. 109, सोलापुर प्रकाशन [512])।

कषायपाहुड की जयधवला टीका (9वीं ई. सदी) में उन्होंने उल्लेख किया है कि दृष्टिवाद के 'सूत्र' नामक दूसरे प्रकार में नास्तिवाद, क्रियावाद, अक्रियावाद, अज्ञानवाद, ज्ञानवाद और वैनयिकवाद का वर्णन है, जिसके प्रकारान्तर से 363 मत हैं (कषायपाहुड-जयधवलाटीका, गाथा-66 की टीका, पृ. 134 [513])।

---

[1] समवसरण अर्थात् जहाँ अनेक दृष्टियों का मिलन समवतार होता है, उसे समवसरण कहा जाता है (सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 256 [507])। वही, अभयदेवसूरि के अनुसार नाना परिणाम वाले जीव कथंचित् समानता के कारण जिन मतों में समाविष्ट हो जाते हैं वे समवसरण कहलाते हैं अथवा परस्पर भिन्न क्रियावाद आदि मतों में थोडी समानता के कारण कहीं पर कुछ वादियों का समावेश हो जाता है, वे समवसरण हैं (भगवतीवृत्ति, पत्र 944 [508])।

समवायांग तथा नंदी में दृष्टिवाद के बारे में इस प्रकार का कोई उल्लेख नहीं है। किन्तु आचार्य महाप्रज्ञ का ऐसा मानना है कि दृष्टिवाद नाम से ही यह प्रमाणित होता है कि उसमें समस्त दृष्टियों-दर्शनों का निरूपण है। दृष्टिवाद द्रव्यानुयोग है। तत्त्वमीमांसा उसका मुख्य विषय है इसलिए उसमें दृष्टियों का निरूपण होना स्वाभाविक है।[1] यद्यपि ग्रन्थ नाम से यह प्रमाणित हो जाता है कि उसमें समस्त दृष्टियों-दर्शनों का निरूपण है तथापि मूल ग्रन्थ के अभाव में निश्चित रूप से कुछ भी नहीं कहा जा सकता है।

उत्तरवर्ती व्याख्याकारों, जैसे जिनदासगणी ने सूत्रकृतांगचूर्णि (7वीं ई. शताब्दी), वीरसेन ने धवलाटीका (9वीं ई. शताब्दी), शीलांक ने आचारांगवृत्ति (9वीं ई. शताब्दी), अभयदेवसूरी ने स्थानांगवृत्ति (11वीं ई. शताब्दी), नेमिचन्द सिद्धान्त चक्रवर्ती ने गोम्मटसार (11वीं ई. शताब्दी) तथा सिद्धसेनसूरि ने प्रवचनसारोद्धार (12वीं ई. शताब्दी) में इन मतवादों को गणित की प्रक्रिया से समझाया, किन्तु इसे सही मानने का आधार सामने नहीं आता। विशेष जानकारी के लिए उपर्युक्त ग्रन्थों का अध्ययन किया जा सकता है।

छठी ई. शताब्दी में निर्युक्तिकार भद्रबाहु द्वितीय ने अस्ति के आधार पर क्रियावाद, नास्ति के आधार पर अक्रियावाद, अज्ञान के आधार पर अज्ञानवाद और विनय के आधार पर विनयवाद का प्रतिपादन किया (सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, 12.3 [514])।

## क्रियावाद

चार समवसरणों में पहला है—क्रियावाद। क्रियावादी आत्मा का अस्तित्व मानते हैं तथा आत्मा को मूल में रखते हुए ही क्रियावाद का चिंतन किया गया है। क्रियावाद को प्रतिपादित करते हुए कहा गया है कि जो आत्मा, लोक, गति, आगति, शाश्वत, जन्म, मरण, च्यवन, उपपात को जानता है तथा जो अधोलोक के प्राणियों के विवर्तन को जानता है, आस्रव, संवर, दुःख और निर्जरा को जानता है, वह क्रियावाद का प्रतिपादन कर सकता है और जो इन सब चीजों को मानता है, वह क्रियावादी है (सूत्रकृतांग, I.12.20-21 [515])। क्रियावाद के संदर्भ में इसी प्रकार की व्याख्या दशाश्रुतस्कन्ध में भी मिलती है (तुलना,

---

[1] सूयगडो, जैन विश्वभारती प्रकाशन, भूमिका, पृ. XXII.

दशाश्रुतस्कन्ध, 6.7 [516])। वहां क्रियावादियों का स्वरूप इस प्रकार बताया गया है कि जो–

1. अस्तित्ववाद–आत्मा और लोक के अस्तित्व की स्वीकृति को मानते हैं,
2. सम्यग्वाद–नित्य और अनित्य–दोनों धर्मों की स्वीकृति–स्याद्वाद, अनेकान्तवाद को मान्य करते हैं,
3. पुनर्जन्मवाद में विश्वास करते हैं तथा
4. आत्मकर्तृत्ववाद की स्वीकृति को मानते हैं, वे क्रियावादी हैं।

आचारांग में आत्मवाद, लोकवाद, कर्मवाद और क्रियावाद का उल्लेख है (आचारांगसूत्र,I.1.1.5 [517])। प्रस्तुत सन्दर्भ में आत्मवाद, लोकवाद और कर्मवाद का स्वतन्त्र निरूपण है अतः यहां क्रियावाद का अर्थ केवल आत्मकर्तृत्ववाद है। किन्तु समवसरण अवधारणा के प्रसंग में क्रियावाद का तात्पर्य आत्मवाद, कर्मवाद, लोकवाद आदि सभी सिद्धान्तों से सम्बद्ध है।

आचार्य महाप्रज्ञ के मत में आत्मा और कर्म का सम्बन्ध क्रिया के द्वारा ही होता है। जब तक आत्मा में रागद्वेषजनित प्रकम्पन विद्यमान है, तब तक उसका कर्म परमाणुओं के साथ सम्बन्ध होता है, इसलिए कर्मवाद क्रियावाद का उपजीवी है।[1]

वस्तुतः क्रिया का सम्बन्ध जीव और नैतिकता से जुड़ा हुआ प्रश्न है।

बी. एम. बरुआ ने क्रियावाद की मनोवैज्ञानिक-नैतिक, जैविक-मनोवैज्ञानिक तथा ज्ञानमीमांसीय दृष्टि से विस्तृत विवेचना की है, कलेवर वृद्धि के भय से उसे यहां प्रस्तुत नहीं किया जा रहा है।[2]

निष्कर्ष रूप में यह कहा जा सकता है कि जो आत्मा के अस्तित्व में विश्वास करते हैं, सम्यग्दर्शन एवं पुनर्जन्म में विश्वास करते हैं तथा जो आत्मा के कर्तृत्व को स्वीकार करते हैं, क्रियावाद में उन सभी धर्म प्रवादों को शामिल किया जा सकता है।

जिनदासगणी के अनुसार क्रियावादी जीव का अस्तित्व मानते हैं लेकिन जीव के स्वरूप के विषय में एक मत नहीं हैं। क्रियावादी के अनुसार जीव है।

---

[1] आचारांगभाष्यम्–संपा. आचार्य महाप्रज्ञ, जैन विश्वभारती संस्थान, लाडनूं, 1994, पृ. 25.
[2] B.M. Barua, *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, pp. 383-404.

कुछ जीव को सर्वव्यापी मानते हैं, कुछ उसे असर्वव्यापी मानते हैं। कुछ मूर्त मानते हैं, कुछ अमूर्त मानते हैं, कुछ अंगुष्ठ जितना मानते हैं और कुछ श्यामाक तंदुल जितना। कुछ उसे हृदय में अधिष्ठित प्रदीप की शिखा जैसा मानते हैं। क्रियावादी कर्मफल को मानते हैं (सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 256 [518])। इनको आस्तिक भी कहा जा सकता है, क्योंकि ये अस्ति के आधार पर तत्त्वों का निरूपण करते हैं (स्थानांगवृत्ति, पृ. 179 [519])।

जैकोबी ने क्रियावादी कोटि में वैशेषिकों की गणना की है[1] और इसके पीछे उन्होंने कोई कारण नहीं बताया तथा जे.सी. सिकदर ने श्रमण निर्ग्रन्थों एवं न्याय-वैशेषिकों को क्रियावाद की कोटि में परिगणित किया। इसके पीछे उन्होंने आत्म-अस्तित्व की स्वीकृति को माना है।[2] उक्त मत विचारणीय है, क्योंकि जिनदासगणि के अनुसार सांख्यवैशेषिक ईश्वरकारणिक आदि अक्रियावादी हैं (सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 254 [520])।

सूत्रकृतांग में एकान्त क्रियावाद का प्रतिपादन हुआ है, वह इस प्रकार है—तीर्थंकर लोक को भली-भांति जानकर श्रमणों और ब्राह्मणों को यह यथार्थ बतलाते हैं—दुःख स्वयंकृत है, किसी दूसरे के द्वारा कृत नहीं है (दुःख की) मुक्ति विद्या और आचरण के द्वारा होती है।

वे तीर्थंकर लोक के चक्षु और नायक हैं। वे जनता के लिए हितकर मार्ग का अनुशासन करते हैं। उन्होंने वैसे-वैसे (आसक्ति के अनुरूप) लोक को शाश्वत कहा है। उसमें यह प्रजा संप्रगाढ़-आसक्त है। जो राक्षस, यमलोक के देव, असुर और गंधर्व निकाय के देव हैं, जो आकाशगामी (पक्षी आदि) हैं, जो पृथ्वी के आश्रित प्राणी हैं, वे सब बार-बार विपर्यास (जन्म-मरण) को प्राप्त होते हैं। जिसे अपार सलिल का प्रवाह कहा है, उसे दुर्मोक्ष गहन संसार जानो, जिसमें विषय और अङ्गना—दोनों प्रमादों से प्रमत्त होकर लोक में अनुसंचरण करते हैं (सूत्रकृतांग, I.12.11-14 [521])।

एकान्तक्रियावादी वे हैं, जो एकान्त रूप से जीव आदि पदार्थों का अस्तित्व मानते हैं तथा ज्ञानरहित केवल दीक्षा आदि क्रिया से ही मोक्ष प्राप्ति

---

[1] H. Jacobi, SBE, *Sūtrakṛtāṅga*, Vol. 45, 1964, Introduction, p. XXV.

[2] J.C. Sikdar, *Studies in the Bhagwati Sutra*, pp. 449-450.

मानते हैं। सब पदार्थ सद्भावयुक्त हैं, ऐसी अवधारणा के साथ निश्चय से साथ प्रतिपादित करते हैं, किन्तु पदार्थ कथंचित् किसी अपेक्षा से नहीं भी है, ऐसा वे नहीं कहते। वे कहते हैं कि जीव जैसी क्रियाएँ करता है, उसके अनुसार ही वह स्वर्ग-नरक आदि फल को प्राप्त करता है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 146 [522])।

क्रियावादियों का यह कथन किसी सीमा तक ठीक है कि क्रिया से मोक्ष होता है किन्तु एकान्त क्रिया से मोक्ष नहीं होता, इसके साथ सम्यग्ज्ञान भी होना जरूरी है। कोरी क्रिया अथवा ज्ञानरहित क्रिया मात्र से मुक्ति प्राप्त नहीं होती। दशवैकालिक का यह सूक्त पहले ज्ञान, फिर आचरण (दशवैकालिक, 4.10 [523]), इसी तथ्य को सिद्ध करता है। मुक्ति सम्यक् क्रिया और ज्ञान दोनों के योग में निहित है।

### सम्यक् क्रियावादी अवधारणा

सूत्रकृतांग में कहा गया है कि अज्ञानी मनुष्य कर्म से कर्म को क्षीण नहीं करते। धीर पुरुष अकर्म से कर्म को क्षीण करते हैं। मेधावी, लोभ और मद से अतीत होते हैं तथा सन्तोषी मनुष्य पाप नहीं करता। वे (तीर्थंकर) लोक के अतीत, वर्तमान और भविष्य को यथार्थ रूप में जानते हैं। वे दूसरों के नेता हैं। वे स्वयंबुद्ध होने के कारण दूसरों के द्वारा संचालित नहीं हैं। वे (भव या कर्म का) अन्त करने वाले होते हैं।

जिससे सभी जीव भय खाते हैं, उस हिंसा से उद्विग्न होने के कारण वे स्वयं हिंसा नहीं करते, दूसरों से हिंसा नहीं करवाते। वे धीर पुरुष सदा संयमी और विशिष्ट पराक्रमी होते हैं, जबकि कुछ पुरुष वाग्वीर होते हैं, कर्मवीर नहीं (सूत्रकृतांग, I.12.15-17 [524])।

उक्त तथ्य यह स्पष्ट कर देते हैं कि कोरी क्रिया अथवा पापकर्मयुक्त क्रिया करने वाला मोक्ष का अर्थी नहीं हो सकता और मेधावी अकर्म से कर्म को क्षीण करता है अर्थात् वह सावद्य निरवद्य सभी कर्मों के आगमन को रोककर अन्त में पूर्ण रूप से अक्रिय (योग-रहित) अवस्था में जा पहुंचता और कथंचित् सम्यक् अक्रियावाद को भी अपनाता है। ऐसे सम्यक् क्रियावादियों के नेता तीर्थंकर, स्वयंबुद्ध होते हैं। जो धीर, संयमी और विशिष्ट पराक्रमी होते हैं, जो

स्व-पर हिंसा से विरत होते हैं अर्थात् स्वयं हिंसा न करते हैं, न ही दूसरे से करवाते हैं। यहीं उनका ज्ञानयुक्त सम्यक् क्रियावाद है।

उक्त तथ्यों के आलोक में यह स्पष्ट हो जाता है कि आगम युग तक क्रियावादी की अर्हता के प्रतिपादन में ज्ञान का अत्यधिक महत्त्व था। किन्तु ग्यारहवीं शताब्दी तक क्रियावादियों की कोटि में उनको भी शामिल किया गया है, जो ज्ञान के महत्त्व को अस्वीकार करते हैं और क्रिया को प्रधान मानते हैं (भगवतीवृत्ति, पत्र-944 [525])।

5238

## अक्रियावाद

क्रियावाद के विपरीत अर्थ में अक्रियावाद है। अक्रियावाद एक संस्कृत शब्द है, अर्थात् कर्मों के प्रभाव को नकारने वाला सिद्धान्त। यह सिद्धान्त एक प्रकार का स्वेच्छाचारवाद था, जो व्यक्ति के पहले के कर्मों का मनुष्य के वर्तमान और भविष्य पर पड़ने वाले प्रभाव के पारम्परिक कार्मिक सिद्धान्त को अस्वीकार करता है। यह सदाचार या दुराचार के माध्यम से किसी मनुष्य द्वारा अपनी नियति को प्रभावित करने की संभावना से भी इन्कार करता है। इस प्रकार अनैतिकता के कारण इस सिद्धान्त के उपदेशकों की, बौद्धों-सहित इनके सभी धार्मिक विरोधियों ने आलोचना की, इनके विचारों की जानकारी बौद्ध और जैन साहित्य में अप्रशंसात्मक उल्लेखों के माध्यम से ही मिलती है। इनमें प्रमुख थे—स्वेच्छाचारी सञ्जयवेलट्ठिपुत्त, घोर स्वेच्छाचारी पूरणकश्यप, दैववादी गोशाल मस्करीपुत्र, भौतिकवादी अजितकेशकंबली और परमाणुवादी पकुधकच्चायन।[1]

सूत्रकृतांग में अक्रियावाद का प्रतिपादन इस प्रकार हुआ है—आत्मा भविष्य में (वर्तमान और अतीत में भी) कर्म से बद्ध नहीं होता। अक्रिय आत्मवादी क्रिया को स्वीकार नहीं करते, क्योंकि अक्रियावादियों के मत में भविष्य और भूतकाल के क्षणों के साथ वर्तमान काल का कोई सम्बन्ध नहीं होता (सूत्रकृतांग, I.12.4 [526])। शीलांक के मत में एकान्त रूप से जीव आदि पदार्थों का जिस वाद में निषेध किया जाता है। क्रिया का ही अस्तित्व है ऐसा प्रतिपादित करने वाले क्रियावादी कहलाते हैं। क्रिया नहीं है—ऐसा कहने वाले अक्रियावादी हैं (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 141 [527])। अस्ति इत्यादि

---

[1] भारत ज्ञानकोश, खण्ड-1, पृ. 13.

क्रिया के विद्यमान होने पर भी प्रज्ञाशून्य इतर मतावलम्बी अक्रियावाद का आश्रय लेते हैं—उसमें विश्वास करते हैं (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 510 [528])।

अक्रियावादी आत्मा का अस्तित्व स्वीकार नहीं करते। उनके अनुसार प्रत्येक वस्तु क्षणस्थायी है। वे कहते हैं सूर्य न उगता है और न अस्त होता है। चन्द्रमा न बढ़ता है और न घटता है। नदियां बहती नहीं हैं और हवा नहीं चलती (सूत्रकृतांग, 1.12.7 [529])। यह सिद्धान्त बौद्धों के क्षणिकवाद दर्शन से समानता रखता है, क्योंकि जब प्रत्येक वस्तु एक क्षण के बाद नष्ट हो जाती है तो क्रिया कैसे हो सकती है?

दशाश्रुतस्कन्ध (छठी दशा) में अक्रियावाद का वर्णन इस प्रकार मिलता है—नास्तिकवादी, नास्तिकप्रज्ञ, नास्तिकदृष्टि, नोसम्यग्वादी, नोनित्यवादी-उच्छेदवादी, नोपरलोकवादी—ये सभी अक्रियावादी हैं। इनके मतानुसार इहलोक नहीं है, परलोक नहीं है, माता नहीं है, पिता नहीं है, अरिहंत नहीं है, चक्रवर्ती नहीं है, बलदेव नहीं है, वासुदेव नहीं है, नरक नहीं है, नैरयिक नहीं है, सुकृत एवं दुष्कृत के फल में अंतर नहीं है, सुचीर्ण कर्म का फल अच्छा नहीं होता, दुश्चीर्ण कर्म का फल बुरा नहीं होता, कल्याण और पाप अफल है, पुनर्जन्म नहीं है, मोक्ष नहीं है अर्थात् समस्त क्रियाएँ फलशून्य हैं (दशाश्रुतस्कन्ध, 6.3 [530])। अभयदेवसूरि के मत से केवल चित्तशुद्धि को आवश्यक एवं क्रिया को अनावश्यक मानने वाले अक्रियावादी कहलाते हैं। वे बौद्ध दार्शनिक हैं (भगवतीवृत्ति, पत्र-944 [531]) किन्तु सूत्रकृतांग के प्रथम अध्ययन में बौद्धों को क्रियावादी कहा है (सूत्रकृतांग, I.1.1.51 [532])। तथा अंगुत्तरनिकाय में गौतम बुद्ध ने स्वयं को अक्रियावादी माना है—सिंह एक कारण है, जिस कारण से मेरे बारे में ठीक-ठीक कहने वाला (उचित विश्लेषण करता हुआ) यह कह सकता है कि श्रमण गौतम अक्रियावादी है। अक्रियावाद की देशना करता है और अपने श्रावकों को अक्रियावाद का अभ्यास कराता है(अंगुत्तरनिकाय, अट्ठकनिपात, सीहसुत्त, 8.9, पृ. 373 बौ.भा.वा.प्र. [533])।

इस प्रकार अक्रिय आत्मा को मानने वाले वे, तत्त्व को नहीं जानते हुए नाना प्रकार के सिद्धान्त प्रतिपादित करते हैं और उन्हें स्वीकार कर बहुत सारे मनुष्य इस संसार में भ्रमण करते हैं। जिस प्रकार अंधा मनुष्य नेत्रहीन होने के कारण प्रकाश के होने पर रूपों को नहीं देखता, इसी प्रकार अक्रिय-आत्मवादी

निरुद्धप्रज्ञा अर्थात् ज्ञानावरण का उदय होने के कारण विद्यमान क्रिया को भी नहीं देखते हैं (सूत्रकृतांग, I.12.6, 8 [534])। इस जगत् में बहुत सारे लोग अन्तरिक्ष, स्वप्न, शारीरिक लक्षण, निमित्त (शकुन आदि), देह (तिल आदि), औत्पातिक (उल्कापात, पुच्छल तारा आदि), अष्टांग निमित्त शास्त्र को पढ़कर इस लोक में अनागत तथ्यों को जान लेते हैं किन्तु कुछ निमित्त सत्य होते हैं। किन्तु निमित्त तथ्य से विपरीत होता है इसलिए अक्रियावादी विद्या से परिमुक्त होने, छोड़ने की बात करते हैं और उसी में अपना कल्याण मानते हैं (सूत्रकृतांग, I.12.9-10 [535])।

जिनदासगणि ने सांख्य एवं वैशेषिक दर्शन को अक्रियावाद की कोटि में परिगणित किया। चूर्णि में इसके पीछे उन्होंने कोई कारण नहीं बताया, यद्यपि ये दर्शन आत्मवादी हैं। किन्तु ये अक्रियावादी क्यों हैं, इसके बारे में वे विवरण प्रदान नहीं करते। आचार्य महाप्रज्ञ इस सन्दर्भ में अपना मत प्रस्तुत करते हुए कहते हैं कि सांख्य दर्शन में आत्मा कर्म का कर्ता नहीं है और वैशेषिक दर्शन में आत्मा कर्मफल भोगने में समर्थ नहीं है। वैशेषिकों के अनुसार जगत् के मूल उपादान परमाणु हैं। नाना प्रकार के परमाणुओं के संयोग से भिन्न-भिन्न वस्तुएँ बनती हैं। कारण के बिना कार्य नहीं होता। जगत् कार्य है और उसका कर्ता ईश्वर है। जैसे कुंभकार मिट्टी आदि उपादानों को लेकर घड़े की रचना करता है, वैसे ही ईश्वर परमाणुओं के उपादान से सृष्टि की रचना करता है। वह जीवों को कर्मानुसार फल देता है। कर्म का फल आत्मा के अधीन नहीं है। इसलिए चूर्णिकार ने दोनों दर्शनों को अक्रियावाद की कोटि में परिगणित किया है, आचार्य महाप्रज्ञ ने ऐसी संभावना प्रकट की है[1] तथा चूर्णिकार ने पंचमहाभौतिक, चतुर्भौतिक, स्कन्धमात्रिक, शून्यवादी, लोकायतिक–इन मतों को भी अक्रियावादी कहा है (सूत्रकृतांगअवचूर्णि, पृ. 256 [536])।

स्थानांग में अक्रियावादी के आठ प्रकार बतलाये गए हैं–1. एकवादी–एक ही तत्त्व को स्वीकार करने वाले, 2. अनेकवादी–धर्म और धर्मी को सर्वथा भिन्न मानने वाले अथवा सकल पदार्थों को विलक्षण मानने वाले एकत्व को सर्वथा अस्वीकार करने वाले, 3. मितवादी–जीवों को परिमित मानने वाले

---

[1] सूयगडो, I.12वां अध्याय का टिप्पण, पृ. 320, जैन विश्वभारती प्रकाशन।

4. निर्मित्तवादी—ईश्वरकर्तृत्ववादी, 5. सातवादी—सुख से ही सुख की प्राप्ति मानने वाले, 6. समुच्छेदवादी—क्षणिकवादी, 7. नित्यवादी—लोक को एकान्त मानने वाले, 8. नास्तिपरलोकवादी—परलोक में विश्वास न करने वाले (स्थानांग, 8.22 [537])।

स्थानांग में अक्रियावाद अनात्मवाद एवं एकान्तवाद दोनों अर्थों में प्रयुक्त हुआ है।[1]

जिनदास महत्तर के अनुसार 'विरुद्ध' मतवादिक क्रियावादियों, अज्ञानवादियों और विनयवादियों के विरुद्ध होने के कारण विरुद्ध कहलाए (अनुयोगद्वारचूर्णि, पृ. 12 [538])। ये अक्रियावादी दर्शन में आस्था रखने वाले थे।

## अज्ञानवाद

जैन आगमों में चार समवसरण की अवधारणा में अज्ञानवाद सिद्धान्त का उल्लेख हुआ है। भगवान् महावीर के युग में अज्ञानवाद की विभिन्न शाखाएँ थीं।

अज्ञानवाद की अवधारणा में कुछ श्रमण ब्राह्मणों के मत में समूचे लोक में जो मनुष्य हैं, वे कुछ भी नहीं जानते। जैसे म्लेच्छ अम्लेच्छ के कथन को दोहराता है और उसके अभिप्राय को न जानते हुए उसकें कथन का पुनः कथन कर देता है। इस प्रकार अज्ञानी अपने-अपने ज्ञान को प्रमाण मानते हुए निश्चय (सत्य) अर्थ को नहीं जानते। म्लेच्छ की भांति उसका हार्द नहीं समझ पाते और स्वयं को अज्ञान के विषय में निश्चय नहीं करा पाते (सूत्रकृतांग, I.1.2.41-43 [539])। अज्ञानवादी स्वयं के बारे में भी संशय की स्थिति में रहते हैं। परलोक आदि सत्य हैं या असत्य? (यह हम नहीं जानते) ऐसा चिन्तन करते हुए तथा यह बुरा है, यह अच्छा है—ऐसा कहते हुए वे मृषा बोलते हैं (सूत्रकृतांग, I.12.2-3 [540])।

इस दार्शनिकता का आधार अज्ञान है (सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, गाथा-111 [541])। अज्ञानवादियों में दो प्रकार की विचारधाराएँ संकलित हैं। कुछ अज्ञानवादी आत्मा के होने में संदेह करते हैं और उनका मत है कि आत्मा है तो भी उसे

---

[1] आचार्य महाप्रज्ञ ने उक्त आठों मतों को विभिन्न दर्शनों के साथ विवेचित किया है। देखें ठाणं 8.22 का टिप्पण, पृ. 832-833.

जानने से क्या लाभ? दूसरी विचारधारा के अनुसार ज्ञान सब समस्याओं का मूल है, इसलिए अज्ञान ही श्रेयस्कर है।

चूर्णिकार ने मृगचारिका की चर्या करने वाले, अटवी में रहकर पुष्प और फल खाने वाले त्यागशून्य संन्यासियों को अज्ञानवादी कहा है (सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 207 [542])।

शीलांक के अनुसार अज्ञानवादी कहते हैं—अनेक दर्शन हैं और अनेक दार्शनिक। वे सब सत्य जानने का दावा करते हैं, किन्तु सबका जानना परस्पर विरोधी अथवा असंगत होने के कारण तथ्य परक नहीं है, इसलिए वह सत्य नहीं है। इसलिए ज्ञान के बदले अज्ञान ही उत्तम है, ज्ञान की परिकल्पना अपेक्षित नहीं है, समग्र लोक में जितने प्राणी हैं उनमें से कुछ भी सम्यक् यथार्थ या ठीक-ठीक नहीं जानते। अतः अज्ञान ही श्रेयस्कर है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पत्र-35 [543])। इस प्रकार वे अज्ञान को ही सर्वकल्याणकारी मानते हैं।

प्रस्तुत विचारों के प्रकाश में उक्त अवधारणा को बौद्ध ग्रन्थों के आधार पर महावीर के समकालीन सञ्जयवेलट्ठिपुत्त[1] के अज्ञानवाद या संशयवाद भी कह सकते हैं।

दीघनिकाय में संजय के अनिश्चयवाद का निरूपण इस प्रकार मिलता है—यदि तुम पूछो कि क्या परलोक है तो यदि मुझे ज्ञात हो कि वह होता है तभी तो मैं तुम्हें बतलाऊँ कि परलोक है। मैं ऐसा भी नहीं कहता, मैं वैसा भी नहीं कहता, अन्यथा भी मैं नहीं कहता। मैं यह भी नहीं कहता कि वह नहीं है। मैं यह भी नहीं कहता कि वह नहीं नहीं है। परलोक नहीं है, परलोक नहीं नहीं है, परलोक है भी और नहीं भी। ....परलोक न है और न नहीं है।

.....औपपातिक सत्व प्राणी है ..... औपपातिक सत्व प्राणी नहीं है ..... .हैं भी और नहीं भी, न है न नहीं है ....। अच्छे बुरे कर्मों का फल है.... नहीं है .... है भी और नहीं भी है..... न नहीं है न नहीं नहीं ही है।

---

[1] संजयवेलट्ठिपुत्त छठी सदी ई.पू. के धार्मिक आचार्यों में से एक था। बौद्ध साहित्य में सामञ्ञफलसुत्त से स्पष्ट होता है कि वह एक पर्यटक था और राजगृह में धार्मिक संघ और एक विचारधारा का संस्थापक था, जो संशयवादी के रूप में प्रसिद्धि प्राप्त किये हुए था। राहुल सांकृत्यायन, दर्शन-दिग्दर्शन, पृ. 384-385.

......तुम पूछो कि तथागत मरने के बाद होते हैं ..... नहीं होते..... और यदि मुझे ज्ञात हो कि तथागत मरने के बाद होते हैं तो मैं तुम्हें बतलाऊँ कि वे होते हैं और यदि मुझे ज्ञात हो कि तथागत मरने के बाद नहीं होते तो मैं तुम्हें बतलाऊँ कि वे नहीं होते। मैं ऐसा भी नहीं कहता, मैं वैसा भी नहीं कहता, अन्यथा भी मैं नहीं कहता कि वे नहीं होते। मैं यह भी नहीं कहता कि वे नहीं नहीं होते। तथागत मरने के बाद नहीं होते, वे नहीं नहीं होते, तथागत मरने के बाद होते भी हैं और नहीं भी होते। तथागत मरने के बाद न होते हैं और न नहीं होते (दीघनिकाय, 1.2.180 [544])।

इस बारे में राहुल सांकृत्यायन (20वीं ई. शताब्दी) का यह मानना है कि संजय के चार भंग वाले अनेकांतवाद को लेकर जैनों ने उसे सात भंग वाला किया। संजय ने देवता परलोक आदि तत्त्वों के बारे में अनिश्चित रहते हुए अपने इन्कार को चार प्रकार से कहा है–

1. है?–नहीं कह सकता।
2. नहीं है–नहीं कह सकता।
3. है भी और नहीं भी–नहीं कह सकता।
4. न है और न नहीं है–नहीं कह सकता।

इसकी तुलना कीजिए जैनों के सात प्रकार के स्याद्वाद से–

1. है?–हो सकता (स्याद् अस्ति)
2. नहीं है?–नहीं भी हो सकता (स्याद् नास्ति)
3. है भी और नहीं भी?–है भी और नहीं भी हो सकता है (स्यादस्ति च नास्ति च)

उक्त तीनों उत्तर क्या कहे जा सकते हैं? इसका उत्तर जैन नहीं में देते हैं–

4. 'स्याद्' (हो सकता है)–क्या यह कहा जा सकता है (वक्तव्य) है? नहीं, स्याद् अवक्तव्य है।
5. 'स्याद् अस्ति'–क्या यह वक्तव्य है? नहीं, स्याद् अस्ति अवक्तव्य है।
6. 'स्याद् नास्ति'–क्या यह वक्तव्य है? नहीं, स्यात् नास्ति अवक्तव्य है।

7. स्याद् अस्ति च नास्ति च—क्या यह वक्तव्य है? नहीं, स्याद् अस्ति च नास्ति च अवक्तव्य है।

दोनों को मिलाने से मालूम होगा कि जैनों ने संजय के पहले वाले तीन वाक्यों (प्रश्न और उत्तर दोनों) को अलग करके अपने स्याद्वाद की छह भंगियां बनाई हैं और उसके चौथे वाक्य 'न है और न नहीं है'—को छोड़कर 'स्याद्' अवक्तव्य भी है—यह सातवां भंग तैयार कर अपनी सप्तभंगी पूरी की।

उपलब्ध सामग्री से मालूम होता है कि संजय अपने अनेकान्तवाद का प्रयोग परलोक, देवता, कर्मफल, मुक्त-पुरुष जैसे परोक्ष विषयों पर करता था। जैन संजय की युक्ति को प्रत्यक्ष वस्तुओं पर भी लागू करते हैं। उदाहरणार्थ—सामने मौजूद घट की सत्ता के बारे में यदि जैन दर्शन से प्रश्न पूछा जाए तो उत्तर निम्न प्रकार मिलेगा—

1. घट यहाँ है?—हो सकता है (स्याद् अस्ति)।
2. घट यहाँ नहीं है?—नहीं भी हो सकता है (स्याद् नास्ति)।
3. क्या घट यहाँ है भी और नहीं भी है? है भी और नहीं भी हो सकता है(स्याद् अस्ति च नास्ति च।)
4. 'हो सकता है' (स्याद्)—क्या यह कहा जा सकता है?—नहीं स्याद् यह अवक्तव्य है।
5. घट यहां हो सकता (स्यादास्ति)—क्या यह कहा जा सकता है?—नहीं घट नहीं हो सकता है—यह नहीं कहा जा सकता।
6. घट यहां नहीं हो सकता (स्यान्नास्ति)—क्या यह कहा जा सकता है? नहीं, घट यहाँ नहीं हो सकता—यह नहीं कहा जा सकता।
7. घट यहां हो भी सकता है, नहीं भी हो सकता है—क्या यह कहा जा सकता है?—नहीं, घट यहां हो भी सकता है, नहीं भी हो सकता है, यह नहीं कहा जा सकता।

इस प्रकार एक भी सिद्धान्त (वाद) की स्थापना न करना, जो कि संजय का वाद था। उसी को संजय के अनुयायियों के लुप्त हो जाने के बाद, जैनों ने अपना लिया और उसके चतुर्भंग न्याय को सप्तभंगी में परिणत कर दिया।[1]

संजयवेलट्ठिपुत्त के चार भंग वाले अनेकान्तवाद को लेकर उसे सात भंग वाला किया तथा एक भी सिद्धान्त की स्थापना न करना संजय के इस वाद का संजय के अनुयायियों के लुप्त हो जाने पर जैनों ने अपना लिया, इन स्थापनाओं का कोई वास्तविक आधार सामने नहीं आता तथा ये स्थापनाएँ बहुत ही भ्रामक हैं, आचार्य महाप्रज्ञ[2] का उपर्युक्त विवरण के बारे में अभिमत इस प्रकार है–

संजय का दृष्टिकोण अज्ञानवादी या संशयवादी था। इसलिए वे किसी प्रश्न का निश्चयात्मक उत्तर नहीं देते थे। भगवान् महावीर का दृष्टिकोण अनेकांतवादी था। वे प्रत्येक प्रश्न का उत्तर निश्चयात्मक भाषा में देते थे। द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक–इन दो नयदृष्टियों से प्रश्नों का समाधान देते थे। ये ही दो नय अनेकान्तवाद के मूल आधार हैं। स्याद्वाद के तीन भंग मौलिक हैं–स्यात् अस्ति, स्यात् नास्ति और स्यात् अवक्तव्य। भगवान महावीर ने प्रश्नों के समाधान में और तत्त्व के निरूपण में बार-बार इनका प्रयोग किया है। संजय की प्रतिपादन शैली चतुर्भंगात्मक थी और महावीर की प्रतिपादन शैली त्रिभंगात्मक थी। फिर इस कल्पना का कोई आधार नहीं है कि संजय के अनुयायियों के लुप्त हो जाने से जैनों ने उसके सिद्धान्त को अपना लिया। वस्तुतः सत्, असत्, सत्-असत् और अनुभय (अवक्तव्य)–ये चार भंग उपनिषद् काल से चले आ रहे हैं।[3] इन चार पक्षों की परम्परा बौद्ध त्रिपिटकों में भी दिखलाई देती है। बुद्ध के अव्याकृत प्रश्न–1. मरने के बाद तथागत होते हैं? 2. मरने के बाद तथागत नहीं होते ? 3. मरने के बाद तथागत होते भी हैं, और नहीं भी होते? 4. मरने के बाद तथागत न होते हैं, और न नहीं होते? (संयुत्तनिकाय, XL.4 एवं अंगुत्तरनिकाय, VII.6 [545])। उस समय चार विरोधी पक्ष उपस्थित करने की दार्शनिक शैली को ही प्रस्तुत करते हैं, अव्याकृत

---

[1] राहुल सांकृत्यायन, दर्शन-दिग्दर्शन, पृ. 384-385.

[2] सूयगडो, I.1.41 का टिप्पण, पृ. 46.

[3] दलसुख मालवणिया, आगम युग का जैनदर्शन, पृ. 97.

प्रश्नों के अतिरिक्त कुछ अन्य प्रश्न—1. क्या दुःख स्वकृत है? 2. क्या दुःख परकृत है? 3. क्या दुःख स्वकृत और परकृत है? 4. क्या दुःख अस्वकृत और अपरकृत है? (संयुत्तनिकाय, XII.17 [546]) भी उक्त चार पक्षों अथवा भंगों की ही पुष्टि करते हैं।

वस्तुतः ये संशयवादी या अज्ञानवादी हर युग में हुए हैं। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से देखे तो इन्होंने अपने आप को हर युग में अलग-अलग तरीके से व्यक्त किया, अथवा इनके प्रतिपादन का तरीका भिन्न-भिन्न रहा। उस समय के दार्शनिकों ने इन भंगों का किसी न किसी रूप में प्रयोग किया है। फिर यह मानने का कोई अर्थ नहीं है कि जैनों ने संजयवेलट्ठिपुत्र के भंगों के आधार पर स्याद्वाद की सप्तभंगी विकसित की।

'स्यात् अस्ति' का अर्थ 'हो सकता है'—यह भी काल्पनिक है। जैन परम्परा में यह अर्थ कभी मान्य नहीं रहा है। भगवती में भगवान् महावीर से गौतम द्वारा पूछा गया—

भंते! द्विप्रदेशी स्कन्ध आत्मा है? अन्यरूप है?

भगवान् महावीर ने उत्तर दिया—द्विप्रदेशी स्कन्ध स्यात् आत्मा है, स्यात् आत्मा नहीं है, स्यात् अवक्तव्य है।

भंते! यह कैसे?

'गौतम! द्विप्रदेशी स्कन्ध स्व की अपेक्षा से आत्मा है, पर की अपेक्षा से आत्मा नहीं है और उभय की अपेक्षा से अवक्तव्य है' (भगवती, 12.218-19 [547])।

यह संशयवाद या अज्ञानवाद नहीं है। इसमें तत्त्व का निश्चयात्मक प्रतिपादन है। यह प्रतिपादन सापेक्ष दृष्टिकोण से है, इसलिए यह अनेकान्तवाद या स्याद्वाद है। भगवती में आए पुद्‌गल स्कन्धों की चर्चा के प्रसंग में स्याद्वाद के सातों ही भंग फलित होते हैं। भगवती दर्शनयुग में लिखा हुआ कोई दार्शनिक ग्रन्थ नहीं है। वह महावीरकालीन आगमसूत्र है। इससे यह ज्ञात होता है कि स्याद्वाद संजयवेलट्ठिपुत्त के सिद्धान्त से उधार लेने की बात सर्वथा आधारशून्य है।

संजय के मत के अनुयायी का वर्णन ब्रह्मजालसुत्त में अमराविक्खेपिक के रूप में किया गया है। जो जब प्रश्न पूछा जाता है, असंदिग्ध उत्तर देता—भिक्षुओं!

कुछ श्रमण-ब्राह्मण 'अमराविक्षेप' नामक चञ्चल मछलियों की तरह प्रश्न किया जाने पर कोई एक निश्चित उत्तर (वाग्विक्षेप) नहीं दे पाते कि उन्हें वाद में निगृहीत किया जा सके (दीघनिकाय, I.1.61, पृ., 29 [548])। इस बारे में बरुआ का कहना है कि अंगुत्तर निकाय में उल्लेखित अविरुद्धक संजय का अनुयायी था। वह दार्शनिक सिद्धान्त के अनुसार अमराविक्खेपिक कहलाता था और नैतिक आचरण के कारण अविरुद्धक।[1]

जैन आगमों में इस मत के खण्डन में निम्न तर्क प्रस्तुत किये गए हैं–

अज्ञानवादी जब स्वयं को अज्ञानवाद का अनुशासन नहीं दे सकते, तब दूसरों को उसका अनुशासन कैसे दे सकते हैं। जैसे वन में दिग्मूढ़ बना हुआ मनुष्य दिग्मूढ़ नेता का अनुगमन करता है तो वे दोनों मार्ग को नहीं जानते हुए घोर जंगल में चले जाते हैं। जैसे एक अंधा दूसरे अंधे को मार्ग में ले जाता हुआ दूर मार्ग में चला जाता है अथवा उत्पथ में चला जाता है अथवा किसी दूसरे मार्ग में चला जाता है इसी प्रकार कुछ मोक्षार्थी कहते हैं–हम धर्म के आराधक हैं किन्तु अधर्म के मार्ग पर चलते हैं। वे सबसे सीधे मार्ग पर नहीं चलते। कुछ अज्ञानवादी अपने वितर्कों के गर्व से किसी दूसरे की पर्यूपासना नहीं करते। वे अपने वितर्कों के द्वारा यह कहते हैं कि हमारा यह मार्ग ही ऋजु है, शेष सब दुर्मति हैं–उत्पथगामी हैं। वे तर्क से सिद्ध करते हैं, पर धर्म और अधर्म को नहीं जानते। जैसे पक्षी पिंजरे से अपने आपको मुक्त नहीं कर सकता, वैसे ही सुख-दुःख से मुक्त नहीं हो सकते। अपने अपने मत की प्रशंसा और दूसरों के मतों की निंदा करते हुए जो गर्व से उछलते हैं, वे संसार को बढ़ाते हैं (सूत्रकृतांग, I.1.2.44-50 [549])।

उपर्युक्त तथ्यों के आलोक में भारतीय दर्शन के इतिहास में संजय का दर्शन जिस रूप में हमारे सामने है, उससे अभिप्राय तो यह है कि मानव की सहज बुद्धि को भ्रम में डाला जाये, और वह कुछ निश्चित न कहकर भ्रान्त धारणाओं को अप्रत्यक्ष रूप से पुष्ट करे। किन्तु इस आधार पर उसके सिद्धान्तों को ठुकराया नहीं जा सकता, क्योंकि वह छठ वीं शताब्दी ई.पू. का प्रमुख धार्मिक मुखिया था, जिसके बहुत से अनुयायी थे। उसकी शिक्षाओं में कुछ तो वास्तविकता थी। और यह तो सभी मानते हैं कि निश्चित रूप से सत्य को नहीं कहा जा सकता।

---

[1] B.M. Barua, *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, p. 327.

पाश्चात्य दर्शन में भी संशयवाद या संदेहवाद एक दार्शनिक सिद्धान्त है, जिसके जन्मदाता पायरो (365-275 ई.पू.) माने जाते हैं। संदेहवादियों के अनुसार हमें वस्तुओं का सच्चा ज्ञान नहीं प्राप्त होता है। ज्ञान के अभाव में मानव का वस्तुओं के साथ न तो सही सम्बन्ध और न सही अभिवृत्ति की बात कही जा सकती है। अतः व्यक्तियों को वस्तुएँ भिन्न-भिन्न दिखाई देती हैं और उन वस्तुओं के प्रति व्यक्तियों के मत (Opinion) भी भिन्न-भिन्न होते हैं। अतः ज्ञान और निश्चितता कहीं नहीं प्राप्त हो सकती है। इसलिये वास्तव में वस्तुओं के प्रति हमारी अभिवृत्ति स्थगित (Suspension of Judgement) रहनी चाहिए।[1]

वस्तुतः यूनानी दर्शन में संशयवाद बहुत सामान्य था। गौर्जिया (Gorgia) के अनुसार यदि कोई सत्ता भी हो, तो इसे नहीं जाना जा सकता है। इसी प्रकार प्रोटागोरस की प्रसिद्ध उक्ति है कि मानव ही सब प्रकार के ज्ञान का मापदण्ड है, जिसका अभिप्राय है कि कहीं भी सर्वव्यापक ज्ञानप्राप्ति की कोई कसौटी नहीं है। प्रत्येक व्यक्ति के लिए सत्यता का अपना-अपना मापदण्ड है। हेराक्लिट्स के अनुसार सभी वस्तुएँ परिवर्तनशील हैं और पार्मिनाइड्स के अनुसार अनेकता और गति भ्रम हैं, केवल एक अविचल परम भाव सत् (Being) है। प्लेटो की पुस्तक 'पार्मिनाइड्स' में न्याय, अच्छाई इत्यादि की अवधारणा को स्पष्ट करने का प्रयास किया गया है, पर इन सब धारणाओं के सम्बन्ध में निष्कर्ष अनिश्चित ही देखा गया है। इसलिये संशयवादियों का निष्कर्ष है कि यदि कुछ सत्ताएँ यथार्थ हों भी, तो भी उनका ज्ञान मानव को नहीं हो सकता है।[2]

वस्तुतः ज्ञान हमारे जीवन का सबसे महत्त्वपूर्ण पक्ष है। बिना ज्ञान के अथवा अज्ञान की स्थिति में कोई कार्य नहीं हो सकता। अगर एक अज्ञानवादी भी अज्ञानवाद दर्शन की बात करता है तो वह किस आधार पर? निश्चित ही अज्ञानवाद की स्थापना भी ज्ञान रूपी संज्ञा के बिना संभव नहीं। वह ज्ञानवादियों को मिथ्या ठहराता है तो भी ज्ञान के आधार पर ही। अतः ज्ञान का सर्वथा अभाव अथवा अत्यन्ताभाव की स्थिति में मानव जीवन का चलना

---

1. या. मसीह, पाश्चात्य दर्शन का समीक्षात्मक इतिहास, (यूनानी, मध्ययुगीन, आधुनिक और हेगेल दर्शन), मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, पंचम संशोधित संस्करण, 1994, पृ.128.

2. या. मसीह, वही, पृ. 127.

असंभव है। इस प्रकार यह दर्शन एक प्रकार से मानवीय व्यक्तित्व को पंगु (निष्क्रिय) बनाने जैसा है।

## विनयवाद

विनय को सर्वधर्मों का मूल कहा गया है और विनयशील व्यक्ति को सर्वत्र उपादेय भी माना गया है किन्तु महावीर के समय एक ऐसी विचारधारा थी, जो सर्व-प्राणियों के प्रति विनय प्रदर्शित करने में अपना सर्वोपरि कर्तव्य समझते थे। विनय को ही सिद्धि प्राप्ति का साधन मानते थे। उनमें सत्-असत्, अच्छे-बुरे, सज्जन-दुर्जन आदि का विवेक नहीं होता था और सभी को एक मानकर वन्दना-नमन करते, मान-सम्मान आदि देते।

जैन आगमों में विनयवाद को प्रतिपादित करते हुए कहा गया है कि जो सत्य है या असत्य है, इसे नहीं जानते हुए तथा यह असाधु (बुरा) है, उसे साधु (अच्छा) यह मानते हुए जो बहुत से विनयवादी जन हैं, वह पूछने पर अपने मन के अनुसार ही विनय को ही यथार्थ बतलाते हैं (सूत्रकृतांग, I.12.3-4 [550])। अर्थात् उसी से मुक्ति की प्राप्ति बताते हैं।

इस प्रकार विनयवाद का मूल आधार विनय है। जिनदासगणी के अनुसार विनयवादियों के मत में किसी भी सम्प्रदाय या गृहस्थ की निंदा नहीं करनी चाहिए। सबके प्रति विनम्रता होनी चाहिए (सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 206 [551]) उक्त तथ्य का ही समर्थन करता है। उनके अनुसार देवता, राजा, यति, ज्ञाति, स्थविर, कृपण, माता-पिता—इन आठों का मन, वचन, काय और दान से विनय करना चाहिए (सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 206 [552])।

शीलांकाचार्य ने विनय का अर्थ विनम्रता ही किया है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 140 [553]) किन्तु आचार्य महाप्रज्ञ के मतानुसार प्रस्तुत प्रसंग में विनय का अर्थ आचार होना चाहिए।[1]

भगवती में पाणामा एवं दाणामा प्रव्रज्या का स्वरूप निर्दिष्ट है। तामली गाथापति ने 'पाणामा' प्रव्रज्या स्वीकार की। इस प्रव्रज्या से प्रव्रजित होने वाला जहां जिस इन्द्र, कार्तिकेय, रुद्र, शिव, वैश्रमण, राजा, युवराज, कोटवाल, कौटुम्बिक, इभ्य, श्रेष्ठी, सेनापति, सार्थवाह, कौवा, कुत्ता अथवा चाण्डाल आदि

---

[1] सूयगडो, I.1.3.65 का टिप्पण पृ. 42-43.

को देखता है, वहीं उसको प्रणाम करता है। वह किसी उच्च (पूज्य) को देखता है तो अतिशयी विनम्रता के साथ प्रणाम करता है, नीच (अपूज्य) को देखता है तो साधारण विनम्रता से प्रणाम करता है। जिसे जिस रूप में देखता है, उसे उसी रूप में प्रणाम करता (भगवती, 3.1.34 [554])। पूरण गाथापति ने 'दाणामा' प्रव्रज्या स्वीकार की। इसमें वह चार पुट वाले लकड़ी के पाट में भिक्षा लाता, जिसे वह पहले पुट वाले भोजन को पथिकों को देता, दूसरे पुट वाले भोजन को कौए, कुत्तों को देता, तीसरे पुट वाला भोजन मच्छों के लिए और चौथे पुट वाला स्वयं खा लेता (भगवती, 3.1.102 [555])। ये पाणामा और दाणामा प्रव्रज्या स्वीकार करने वालों के आचार हैं।

चूर्णिकार ने आणामा, दाणामा, पाणामा प्रव्रज्या को विनयवादी बतलाया है (I. सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 206, [556])। चूर्णिकार तथा आचार्य हरिभद्र ने विनयवादी में वैश्यायन पुत्र का उल्लेख किया है (1. सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 207, II. अनुयोगद्वारवृत्ति, पृ.17 [557])।

ज्ञाताधर्मकथा में जैन धर्म को विनयमूलक धर्म बतलाया गया है। थावच्चापुत्र ने सुदर्शन से कहा—मेरे धर्म का मूल विनय है (ज्ञाताधर्मकथा, I.5.59 [558])। यहां विनय शब्द मुनि के महाव्रत और गृहस्थ के अणुव्रत अर्थ में व्यवहृत है।

बौद्धों के विनयपिटक में भी विनय-आचार की व्यवस्था है। वहां "सीलब्बतपरामास" शब्द उन लोगों के लिए प्रयुक्त हुआ है, जो यह मानते हैं कि आचार के नियमों का पालन करने मात्र से शीलशुद्धि होती है (धम्मसंगणि, पृ. 277 [559])। केवल ज्ञानवादी और केवल आचारवादी—ये दोनों धाराएँ उस समय प्रचलित थीं। लेकिन विनम्रतावाद आचारवाद का ही एक अंग है। इसलिए उसका भी इसमें समावेश हो जाता है। किन्तु विनयवाद का केवल विनम्रतापरक अर्थ करने से आचारवाद का उसमें समावेश नहीं होता।

इस प्रकार सत्-असत् के विवेक के बिना एकान्त मिथ्यादृष्टि से ग्रसित होकर विनय से ही स्वर्ग अथवा मुक्ति की प्राप्ति होती है, ऐसा मानना मिथ्या विनयवाद कहलाएगा, क्योंकि विनय यद्यपि चारित्र का ही अंग है, फिर भी सम्यक्दर्शन और सम्यक्ज्ञान रहित कोरा विनय, चारित्ररूप मोक्ष प्राप्ति में सहायक नहीं बन सकता (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ.500 [560])। हां वह विनयवादी

सम्यक्दर्शन-ज्ञान तथा चारित्ररूप विनय की सम्यक् आराधना करे, साथ ही जो निर्ग्रन्थ चारित्रात्मा है, उसकी विनयभक्ति करे तो मोक्षमार्ग के अंगभूत विनय से उसे स्वर्ग अथवा मोक्ष की प्राप्ति हो सकती है। जैकोबी ने भक्ति को मोक्ष का साधन बताने वाले को विनयवादी कहा है। अर्थात् जैकोबी ने विनयवाद को भक्तिरूप माना है।[1]

अकलंकदेव (8-9वीं ई. शताब्दी) रचित तत्त्वार्थवार्तिक एवं गुणरत्न (13वीं ई. शताब्दी) रचित षड्दर्शनसमुच्चय टीका आदि ग्रन्थों में क्रियावाद, अक्रियावाद, अज्ञानवाद एवं विनयवाद के आचार्यों का उल्लेख मिलता है। तत्त्वार्थवार्तिक के अनुसार—मरीचिकुमार, कपिल, उलूक, माठर आदि क्रियावादी, कोक्कुल, काण्ठेविद्धिरोमक, सुगत आदि अक्रियावादी, शाकल्य, सात्यमुग्रि, मौद, पिप्पलाद, बादरायण, जैमिनि तथा वसु आदि अज्ञानवादी तथा वशिष्ठ, पाराशर, वाल्मीकि, व्यास, इलापुत्र, सत्यदत्त आदि विनयवादी आचार्य हुए हैं (तत्त्वार्थवार्तिक, 8.1 [561]) तथा षड्दर्शनसमुच्चय टीका के अनुसार—कौक्कल, काण्ठेविद्धि, कौशिक, हरि आदि मत क्रियावादी के, मरीचिकुमार, उलूक, कपिल, माठर आदि मत अक्रियावादी के, साकल्य, वाष्कल, कुथुमि सात्यमुग्रि, चारायण, काठ माध्यन्दिनी, मौद, पैप्पलाद, बादरायण, स्विष्ठिकृदैतिकायन, वसु, जैमिनि आदि मत अज्ञानवाद के, वशिष्ठ, पाराशर, जतुकर्ण आदि मत विनयवाद के हैं (षड्दर्शनसमुच्चयटीका, पृ. 13, 21, 24, 29, भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन [562])। कुछ नामभेद के अतिरिक्त इन ग्रन्थों में प्रायः ये समान ही हैं।

इन नामों को देखने से ऐसा लगता है ये सभी वैदिक परम्परा के हों, जिनमें कुछ का उल्लेख ऋषिभाषित में भी मिलता है।

कैलाशचन्द्र शास्त्री ने इन आचार्यों को वैदिक और किंचित् रूप से बौद्ध सन्दर्भों में ढूंढ़ने की कोशिश की है।[2]

सूत्रकृतांग के अनुसार क्रियावाद आदि चारों वाद श्रमण और वैदिक दोनों परम्परा में थे। 'समणा माहणा एगे' वाक्य के द्वारा स्थान-स्थान पर यह सूचना दी गई है कि श्रमण परम्परा के जैन और बौद्ध दोनों प्रमुख सम्प्रदाय

---

[1] That of the Vainayakas, which seems to be identical with salvation by Bhakti, Hermann Jacobi, SBE, *Sūtrakṛtāṅga*, Vol. 45, p. 83.

[2] जैन साहित्य का इतिहास (पूर्व-पीठिका), पृ. 317-325.

जगत् को अनादि और अकृत मानते हैं, किन्तु उस समय कुछ श्रमण सम्प्रदाय भी जगत् को अंडकृत मानते थे (सूत्रकृतांग, I.1.67 [563])।

उपर्युक्त चार वादी समवसरणों की अवधारणा से यह ज्ञात हो जाता है कि महावीर किस मत को मानने वाले थे। सूत्रकृतांग के 'महावीरत्थुई' नामक अध्ययन में महावीर ने इन वादों के पक्ष का निर्णय किया तथा सारे वादों को जानकर यावज्जीवन संयम में उपस्थित रहे (सूत्रकृतांग, I.6.27 [564])। इसी आगम के समवसरण नामक बारहवें अध्ययन में महावीर स्पष्ट रूप से क्रियावाद का समर्थन करते हैं। अज्ञानवाद, विनयवाद तथा अक्रियावाद की अवधारणा को निराकृत करने के पश्चात् उनके अनुसार जो आत्मा-लोक, आगति-अनागति, शाश्वत-अशाश्वत, जन्म-मरण, च्यवन और उपपात को जानता है तथा जो अधोलोक के प्राणियों के विवर्तन को जानता है, आस्रव-संवर, दुःख और निर्जरा को जानता है, वही क्रियावाद का प्रतिपादन कर सकता है ऐसी उद्घोषणा करते हैं। आचारांग में आत्मवाद, लोकवाद, क्रियावाद और कर्मवाद—ये चार सिद्धान्त महावीर द्वारा प्रतिपादित हुए हैं। उनकी वाणी में ये सिद्धान्त अनेकों जगह उल्लेखित हुए हैं (I. आचारांगसूत्र, I.1.1.1-4, I.5.5.104-106, I.5.6.123-140, II. भगवती, 1.4.197-99, 2.10.136-137, 6.10.174-182, 12.7.130, 132 [565])।

भगवती में कहा गया है—अलेश्यी अर्थात् अयोगी केवल क्रियावादी ही होते हैं (भगवती, 30.1.4 [566])। सम्यग्मिथ्यादृष्टि जीव क्रियावादी अक्रियावादी दोनों ही नहीं होते अपितु अज्ञानवादी अथवा विनयवादी होते हैं (भगवती, 30.1.6 [567])। जो क्रियावादी होते हैं, वे भवसिद्धिक ही होते हैं। अक्रियावादी, अज्ञानवादी एवं विनयवादी भवसिद्धिक एवं अभवसिद्धिक दोनों प्रकार के होते हैं (भगवती, 30.1.31 [568])। इस सन्दर्भ में भगवतीवृत्ति में विशेष ध्यातव्य बात है कि अन्यत्र प्रायः सभी जैन शास्त्रों में इन चारों को मिथ्यादृष्टि कहा किन्तु भगवती के प्रसंग में क्रियावादियों को सम्यग्दृष्टि माना गया है (भगवतीवृत्ति, पृ. 944 [569])।

इसके अतिरिक्त उत्तराध्ययन से भी महावीर के क्रियावादी होने के स्पष्ट उल्लेख मिलते हैं। वहाँ वे कहते हैं कि धीर पुरुष को क्रियावाद पर रुचि करनी चाहिए और अक्रियावाद को त्याग देना चाहिए। सम्यक्दृष्टि के द्वारा दृष्टि सम्पन्न

होकर सुदुश्चर धर्म का आचरण करना चाहिए (उत्तराध्ययन, 18.33 [570])। आवश्यकसूत्र में साधक कहता है—मैं अक्रिया को छोड़ता हूँ तथा क्रिया को स्वीकार करता हूँ (आवश्यकसूत्र, पृ. 290 [571])।

उपर्युक्त तथ्यों से यह प्रतिपादित होता है कि महावीर क्रियावादी थे।

निर्युक्तिकार भद्रबाहु तथा उसके बाद चूर्णिकार जिनदासगणि तक निर्ग्रन्थ धर्म प्रस्तुत क्रियावाद का ही भेद अथवा अंग रहा है। निर्युक्ति में कहा गया है—जो सम्यक्दृष्टि है, वे क्रियावादी हैं (सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, गाथा-121 [572])। किन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि सारे क्रियावादी सम्यक्दृष्टि ही होते हैं। चूर्णिकार तो यहाँ तक कहते हैं कि निर्ग्रन्थों को छोड़कर 363 में अवशिष्ट सारे मिथ्यादृष्टि हैं (सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 253 [573])।

8-9वीं ई. शताब्दी के बाद के साहित्य तत्त्वार्थवार्तिक में इन मतों का विवेचन एकान्तवाद के रूप में किया गया है (तत्त्वार्थवार्तिक, 8.1 [574])। ग्यारहवीं शताब्दी के ग्रन्थ गोम्मटसार में इन 363 मतों को स्वच्छन्द दृष्टि वालों के द्वारा परिकल्पित माना है (गोम्मटसार-कर्मकाण्ड, गाथा-889 [575])। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि आगम युग में क्रियावाद की जैसी अवधारणा थी उत्तरकाल में वैसी नहीं रही।

## 4. जैन आगमों में सृष्टि उत्पत्ति सम्बन्धी विभिन्न मत

जीव जगत्‌रूप सृष्टि की उत्पत्ति का प्रश्न प्रत्येक दर्शन में विचारणीय विषय रहा है। इसके सम्बन्ध में सभी परम्परा के दार्शनिकों ने अपने-अपने ढंग से चिन्तन प्रस्तुत किया है। जैनागमों में सृष्टि उत्पत्ति सम्बन्धी विविध मत प्रस्तुत हुए हैं। वे इस प्रकार हैं—

### देवकृत सृष्टि

महावीर के समय कुछ व्यक्ति यह मानते हैं कि यह लोक 'देव' द्वारा उत्पन्न हुआ है (सूत्रकृतांग, I.1.3.64 [576]), जैसे एक किसान बीजों को वपन कर फसल उगाता है, वैसे ही देवताओं ने बीज वपन कर इस संसार का सृजन किया।

वैदिक परम्परा में सृष्टिवाद के विविध पक्षों का निरूपण हुआ है। उस समय मनुष्यों का एक वर्ग शक्तिशाली प्राकृतिक तत्त्वों (अग्नि, वायु, जल,

आकाश, बिजली, दिशा आदि) का उपासक था। वह प्रकृति को देव रूप में स्वीकार करता था। मानवीय शक्ति सीमित है, वह इस विशाल ब्रह्माण्ड की रचना कैसे कर सकती है। ऐसी कोई दैवीय शक्ति ही है, जो सृष्टि की रचना कर सकती है। अतः देवकृत सृष्टि उत्पत्ति की अवधारणा अस्तित्व में आई। उपनिषदों में देवताओं को स्रष्टा बताया है तथा देवताओं के वीर्य के हवन से संसारोत्पत्ति को प्रस्तुत किया गया है (I. ऐतरेयोपनिषद्, 2.1, II. छांदोग्योपनिषद्, 5.8.2 [577])।

## ब्रह्माकृत सृष्टि

किसी अन्य के मत में ब्रह्मा द्वारा सृष्टि की रचना हुई (सूत्रकृतांग, I.1.3.64 [578])। मनुष्य में तो इतना सामर्थ्य है ही नहीं और देवता भी मनुष्यों से भले शक्तिशाली हों किन्तु उनमें भी इस विशाल ब्रह्माण्ड को रचने का सामर्थ्य कहां, अतः उससे भी शक्तिशाली व्यक्ति की कल्पना अस्तित्व में आई। जैसा कि उपनिषदों में कहा गया है—विश्व का कर्ता और भुवन का गोप्ता (रक्षक) ब्रह्मा देवों में सर्वप्रथम हुआ (मुण्डकोपनिषद्, 1.1 [579]) और वह सृष्टि से पहले अकेला ही था (छांदोग्योपनिषद्, 2.3 [580])। ब्रह्माकृत सृष्टि की उत्पत्ति के बारे में वैदिक साहित्य में स्थान-स्थान पर विस्तृत विवेचन मिलता है।

## ईश्वरकृत सृष्टि

कुछ दार्शनिक ईश्वर को सृष्टि का कर्ता मानते हुए कहते हैं कि जीव-अजीव से युक्त तथा सुख-दुःख से समन्वित यह लोक ईश्वरकृत है (सूत्रकृतांग, I.1.3.65 [581])। सूत्रकृतांग के द्वितीय श्रुतस्कन्ध में ईश्वरकारणिक सिद्धान्त का तृतीय पुरुष के रूप में उल्लेख हुआ है, जिनके मत में इस संसार में सभी धर्मों का ईश्वर कारण है। ईश्वर उनका कार्य है, ईश्वर द्वारा प्रणीत है, ईश्वर से उत्पन्न है, ईश्वर से प्रकाशित है, ईश्वर में अभिसमन्वागत है और ईश्वर में ही व्याप्त होकर रहते है। जैसे—व्रण शरीर में उत्पन्न होता है, शरीर में बढ़ता है, शरीर में अभिसमन्वागत हो जाता है और शरीर में ही व्याप्त होकर रहता है इसी प्रकार धर्मों का भी ईश्वर कारण है, ईश्वर उसका कार्य है, ईश्वर द्वारा प्रणीत है, ईश्वर से उत्पन्न है, ईश्वर से प्रकाशित है, ईश्वर में अभिसमन्वागत है और ईश्वर में ही व्याप्त होकर रहते हैं। इसी तरह मेद, वल्मीक (दीमक का

दूह), वृक्ष, पुष्करिणी, जलकमल, जल का बुलबुला आदि का उदाहरण देते हुए अपने मत की पुष्टि करते कि यह हमारा दर्शन सत्य है, यही तथ्य है। इस प्रकार अपनी संज्ञा उपस्थापित करते हैं और द्वादशांगी गणिपिटक को मिथ्या प्ररूपित करते हैं (सूत्रकृतांग, II.1.32, 34-35 [582])।

ईश्वर सम्बन्धी उक्त मान्यताएं न्याय (नैयायिक) दर्शन की लगती हैं। क्योंकि वे ईश्वर को सृष्टि का निमित्त कारण मानते हैं। न्यायसूत्र के अनुसार जीवात्मा के किए कर्म प्रायः निष्फल जाते हैं तथा पुरुष कर्मफल की प्राप्ति में ईश्वर के अधीन है (न्यायसूत्र, 4.1.19-20 [583])। यद्यपि उस युग में ईश्वर कर्तृत्ववादी वेदान्ती आदि दार्शनिक भी हुआ करते थे। किन्तु वेदान्ती ईश्वर को उपादान कारण मानते हैं। वहां जीव-अजीव आदि का स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं है। जिस ब्रह्म ईश्वर से ये प्राणी उत्पन्न होते हैं, जिससे ये भूत (प्राणी) उत्पन्न होकर जीवित रहते हैं, जिसके कारण प्रयत्न (हलन-चलन आदि प्रवृत्ति) करते हैं, जिसमें विलीन हो जाते हैं, उन सबका तादात्म्य-उपादान-कारण ईश्वर ही है (तैत्तिरियोपनिषद्, 3 [584])। नैयायिक दर्शन में ईश्वर का स्वतन्त्र अस्तित्व है, जबकि वेदान्त दर्शन में ब्रह्म ही सत्य है, अतिरिक्त सब मिथ्या है, भ्रमरूप (माया) है। वहां प्रकृति को माया और महेश्वर को मायावी कहा गया है (श्वेताश्वतरोपनिषद्, 4.10 [585])। अतः उस मायावी ईश्वर के द्वारा कृत सृष्टि भी मायारूप भ्रमरूप है।

## प्रधानकृत सृष्टि

सूत्रकृतांग में सृष्टि की उत्पत्ति के सम्बन्ध में प्रधानकृत सृष्टि की अवधारणा का उल्लेख आया है (सूत्रकृतांग, I.1.3.65 [586])। प्रधान का अर्थ है—सांख्य सम्मत प्रकृति अर्थात् यह सिद्धान्त सांख्य दर्शन से सम्बन्धित है। सांख्यदर्शन के अनुसार मूल तत्त्व दो हैं—चेतन और अचेतन। ये दोनों अनादि और सर्वथा स्वतन्त्र हैं। चेतन, अचेतन का अथवा अचेतन चेतन का कार्य या कारण नहीं हो सकता। इस दृष्टि से सांख्यदर्शन सृष्टिवादी नहीं है। वह सत्कार्यवादी है। अचेतन जगत् का विस्तार 'प्रधान' से होता है, इस अपेक्षा से सूत्रकार ने सांख्यदर्शन को सृष्टिवाद की कोटि में परिगणित किया है। सांख्यदर्शन के अनुसार पुरुष, अपरिणामी एवं उदासीन है। वह सृष्टि का निर्माण नहीं करता। उसके अनुसार सृष्टि प्रधानकृत है। पुरुष के चेतन स्वभाव

होने से, उसी पुरुष के संयोग से अचेतन लिङ्ग (बुद्धि आदि) भी चेतन की तरह हो जाता है। इस प्रकार अध्यवसायादि के वास्तविक कर्तृत्व बुद्धि (गुणों) में रहने पर भी, दोनों के सन्निकट होने से उदासीन पुरुष में भी कर्तृत्व का उपचार किया जाता है (सांख्यकारिका, 20 [587])।

प्रधान का एक नाम प्रकृति है। वह त्रिगुणात्मिका होती है। सत्व, रजस् और तमस्—ये तीन गुण हैं (षड्दर्शनसमुच्चय, 34 [588])। इनकी दो अवस्थाएं होती हैं—साम्य और वैषम्य। साम्यावस्था में केवल गुण ही रहते हैं। यही प्रलयावस्था है। वैषम्यावस्था में वे तीनों गुण विभिन्न अनुपातों में परस्पर मिश्रित होकर सृष्टि के रूप में परिणत हो जाते हैं। इस प्रकार अचेतन जगत् का मुख्य कारण यह 'प्रधान' या 'प्रकृति' ही है।[1]

## स्वयंभूकृत सृष्टि (विष्णुवाद या ब्रह्मावाद)

किसी महर्षि के मत में यह सृष्टि स्वयंभू द्वारा रचित है (सूत्रकृतांग, I.1.3.66 [589])। जिनदासगणि के अनुसार महर्षि का अर्थ है—महर्षि अथवा ब्रह्मा और व्यास ऋषि महर्षि (सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 41 [590]) और शीलांक के मत में जो अपने आप होता है, उसे स्वयंभू कहते हैं। वह विष्णु है अथवा दूसरा कोई है। वह पहले एक ही थे। उन्होंने दूसरे की इच्छा की उनकी चिन्ता के बाद ही दूसरी शक्ति उत्पन्न हुई। वह शक्ति उत्पन्न होने से सृष्टि उत्पन्न हुई (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 65 [591])। स्वयंभू सृष्टि या विष्णुकृत सृष्टि की उत्पत्ति के सन्दर्भ में नारायणोपनिषद् में विस्तृत विवेचन प्राप्त होता है (नारायणोपनिषद्, 13वां गुच्छ) तथा मनुस्मृति आदि ग्रन्थों में ब्रह्मा द्वारा कृत सृष्टि उत्पत्ति के सम्बन्ध में स्थान-स्थान पर विवरण उपलब्ध है।

जब विष्णु अथवा ब्रह्मा ने जीवाकुल सृष्टि की रचना की और पृथ्वी, जीवों के भार से आक्रान्त हुई। वह और अधिक भार वहन करने में असमर्थ थी तब उस स्वयंभू ने लोक को उत्पन्न कर अत्यन्त भार के रूप में जगत् को मारने वाले यमराज को बनाया। जैसा कि सूत्रकार कहते हैं उस स्वयंभू ने मृत्यु से युक्त माया की रचना की इसलिए यह लोक अशाश्वत है (सूत्रकृतांग, I.1.3.66 [592])। मृत्यु अर्थात् यमराज जिसने माया बनाई, उस माया से लोग

---

1. सूयगड़ो 12वां अध्ययन, टिप्पण पृ. 322.

मरते हैं। इसलिए यह लोक अशाश्वत है किन्तु ज्ञान, दर्शन, उपयोग रूप जीव का कभी नाश नहीं होता यह निश्चय दृष्टि से सत्य है। व्यवहार दृष्टि से वह मर गया, यह कथन माया ही है।

## अण्डकृत सृष्टि

सृष्टि उत्पत्ति के सम्बन्ध में सूत्रकृतांग में एक मत का उल्लेख हुआ है, जिसके अनुसार कुछ श्रमण और ब्राह्मण यह कहते हैं कि यह जगत् अण्डे से उत्पन्न हुआ है (सूत्रकृतांग, I.1.3.67 [593])। जिनदासगणि के मत में ब्रह्मा ने अण्डे का सृजन किया उसके टुटने से शकुनवत् (पक्षी की भाँति) लोक प्रादुर्भूत हुआ। वह जब फूटा तब सारी सृष्टि प्रकट हुई (सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 42 [594])। जिस समय इस जगत् में कुछ नहीं था, यह संसार पदार्थ शून्य था। उस समय ब्रह्मा ने जल में एक अण्डा उत्पन्न किया। वह अण्डा क्रमशः बढ़ता गया। जब वह दो भागों में विभक्त हुआ तब एक भाग ऊर्ध्व लोक, दूसरा भाग अधोलोक और उनके मध्य में पृथ्वी, पानी, अग्नि, वायु, आकाश, समुद्र, नदी, पर्वत आदि की संस्थिति हुई (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 64 [595])। जैसा कि मनुस्मृति में भी आता है कि सृष्टि से पहले यह (सब कुछ) अन्धकारमय, अप्रत्यक्ष, लक्षण रहित, तर्क रहित तथा अविज्ञेय सब ओर से सोया हुआ था (मनुस्मृति, 1.5 [596])। ऐसी अवस्था में ब्रह्मा ने अण्डा आदि के क्रम से इस समस्त जगत् को बनाया।

विचारणीय बात यही है कि प्रायः यह माना जाता है कि श्रमण परम्परा के जैन और बौद्ध दोनों प्रमुख सम्प्रदाय जगत् को अनादि और अकृत मानते हैं। किन्तु उस समय कुछ श्रमण सम्प्रदाय जगत् को भी अंडकृत मानते थे।

लोककर्तृत्व सम्बन्धी उक्त सब कल्पनाएँ अथवा मान्यताएँ महावीर के मत में असंगत है। जो यह कहते हैं कि लोक अपने पर्यायों से कृत है अथवा विनाशी है वे लोक के यथार्थ स्वभाव या तत्त्व को नहीं जानते हैं (सूत्रकृतांग, I.1.3.68 [597])। भगवान् महावीर ने जगत् के विषय में दो नयों से विचार किया है। इस जगत् को सृष्टि माना भी जा सकता है और नहीं भी माना जा सकता है। द्रव्यार्थिक नय की दृष्टि से यह जगत् शाश्वत है। जितने द्रव्य थे उतने ही रहेंगे। एक अणु भी नष्ट नहीं होता और एक अणु भी नया उत्पन्न नहीं होता। पर्यायार्थिक नय की दृष्टि से जगत् को सृष्टि कहा जा सकता है,

किन्तु यह है कर्ताविहीन सृष्टि। यह किसी एक मूल तत्त्व के द्वारा निष्पन्न सृष्टि नहीं है। मूल तत्त्व दो है—चेतन और अचेतन। ये दोनों ही अपने-अपने पर्यायों द्वारा बदलते रहते हैं। सृष्टि का विकास और ह्रास होता रहता है। महावीर ने कहा—द्रव्य दृष्टि से लोक नित्य है। पर्याय उत्पन्न और नष्ट होते रहते हैं। इस दृष्टि से वह अनित्य है (भगवती, 7.2.59 [598])।

वस्तुतः सृष्टि उत्पत्ति सम्बन्धी प्रश्न—इस सृष्टि का उद्भव कैसे हुआ? इसका आदिस्रोत क्या है? उत्पन्न कहां से हुआ? जिसका अस्तित्व होता है उसका मूल भी होता है। क्या यदि हां तो वह क्या? आदि-आदि प्रश्न प्राचीन समय से लेकर आज तक चर्चा के विषय रहे हैं। क्योंकि हर धर्म के अनुयायियों द्वारा अपने धर्म को किसी न किसी रचयिता से सृष्टि की उत्पत्ति का सम्बन्ध बताया जाता है। इसका एक कारण तो यह है कि प्रायः लोगों में यह धारणा मानी जाती है कि उसके ऊपर कोई बड़ी दिव्य शक्ति है जो इस सृष्टि को चला रही है अर्थात् जिसके सहारे यह दुनिया कायम है। मनुष्य में इतनी शक्ति कहां जो इस सृष्टि को चला सके, उसे गतिशील रख सके। यह जो सृष्टि हमें दिख रही है, जिसका अस्तित्व है उसके उद्भव के मूल में कोई बड़ी शक्ति अवश्य ही है। चाहे इसके पीछे कोई प्राकृतिक तत्त्व हो अथवा ब्रह्मा, विष्णु, ईश्वर आदि का हाथ हो। यह धारणा सृष्टि उत्पत्ति के विभिन्न मतों के कारण रूप में मौजूद है।

## 5. पंचमत के समकालीन मतवाद

### कर्मोपचय सिद्धान्त

कर्म और कर्मफल के सम्बन्ध का सिद्धान्त सभी भारतीय दर्शनों का प्रमुख सिद्धान्त है, केवल चार्वाक को छोड़कर, तथा जीव और कर्म का अन्योन्याश्रव सम्बन्ध बताया गया है। आगमों में एक ऐसे मत का उल्लेख मिलता है, जिसके अनुसार जो जीव को जानता हुआ काया से उसे नहीं मारता अथवा अबुध हिंसा करता है—अनजान में किसी को मारता है, उसके अव्यक्त सावद्य स्पृष्ट होता है। उसी क्षण उसका वेदन हो जाता है, वह क्षीण होकर पृथक् हो जाता है। ये तीन आदान-मार्ग हैं, जिनके द्वारा कर्म का उपचय होता है—

1. अभिक्रम्य—स्वयं जाकर प्राणी की घात करना।
2. प्रेष्य—दूसरे को भेजकर प्राणी की घात करवाना।
3. प्राणी की घात करने वाले का अनुमोदन करना।

ये तीन आदान हैं जिनके द्वारा कर्म का उपचय होता है। जो इन तीनों आदानों का सेवन नहीं करता है वह भावविशुद्धि (राग-द्वेष रहित प्रवृत्ति) के द्वारा निर्वाण को प्राप्त होता है।

असंयमी गृहस्थ भिक्षु के भोजन के लिए पुत्र (सूअर या बकरे) को मार कर मांस पकाता है, मेधावी भिक्षु उसे खाता हुआ भी कर्म से लिप्त नहीं होता (सूत्रकृतांग, I.1.2.52-55 [599])। यहां पर कर्मोपचय सिद्धान्त का प्रतिपादन हुआ है।

प्रस्तुत कर्मोपचय निषेधवाद क्रियावादी दर्शन है, जो प्राचीन काल से निरूपित है। उनका कर्म-विषयक चिन्तन सम्यक्-दृष्ट नहीं है, जो दुःख स्कन्ध को बढ़ाने वाला है (सूत्रकृतांग, I.1.2.51 [600])। कह सकते हैं कि उक्त मत बौद्धों का है। क्योंकि पंचस्कन्ध सिद्धान्त क्षणिकवादी कुछ बौद्धों का मत है। साथ ही बौद्ध दर्शन अक्रियावादी भी रहा है, जैसा कि पूर्व में उल्लेख किया जा चुका है और यहां उसे स्पष्टतः क्रियावादी बताया है। वस्तुतः वे एकान्त क्रियावादी हैं। बौद्ध कर्मबंध की चिंता आदि से दूर है। कोई भी क्रिया, भले ही उससे हिंसादि हो, चित्तशुद्धिपूर्वक करने पर कर्मबन्धन नहीं होता—इस प्रकार की कर्मचिन्ता से दूर रहने के कारण ही संभवतः बौद्धों को 'एकान्त-क्रियावादी' कहा गया होगा।

मज्झिमनिकाय में पाप कर्मबंध के तीन कारण बताये गए हैं—1. स्वयं किसी प्राणी को मारने के लिए उस पर आक्रमण या प्रहार करना। 2. नौकर आदि दूसरों को प्रेरित या प्रेषित करके प्राणिवध कराना और 3. मन से प्राणिवध के लिए अनुज्ञा-अनुमोदना करना। ये तीनों पापकर्म (बन्ध) के कारण इसलिए हैं कि इन तीनों में दुष्ट अध्यवसाय-राग-द्वेष युक्त परिणाम रहता है (मज्झिमनिकाय, उपालिसुत्त, II.6.1 [601])।

भावों की विशुद्धि होने से कर्मबंध ही नहीं होता, अपितु मोक्ष की प्राप्ति भी की जा सकती है। इसका अर्थ है जहां विशुद्ध मन से, राग-द्वेष रहित बुद्धि

से कोई प्रवृत्ति होती है या केवल शरीर से प्राणातिपात हो जाता है तो इसमें भी जीव निर्वाण प्राप्त कर लेता है। कुछ ऐसी ही विचारणा बौद्ध त्रिपिटकों में भी दृष्टिगत होती है। बालोवाद जातक का यह वक्तव्य कि–राग-द्वेष रहित कोई पुरुष अपने पुत्र तथा स्त्री को मारकर उस मांस का दान करे और प्रज्ञावान संयमी (भिक्षु) उस मांस का भक्षण करे तो भी उसे पाप नहीं लगता (खुद्दकनिकाय, बालोवाद जातक, पृ. 64 [602])।

बौद्ध दृष्टि के अनुसार जहां कृत, कारित और अनुमोदन नहीं होता, वहां पर जीव का वध होने पर भी कर्म का चय (बंधन) नहीं होता। कोई मनुष्य खली की पिंडी को शूल में पिरो 'यह पुरुष है'–ऐसा सोच उसे पकाता है, तथा लोकी को भी 'यह कुमार है'–ऐसा सोच उसे पकाता है, वह हमारे मतानुसार प्राणीवध से लिप्त होता है। अथवा कोई म्लेच्छ मनुष्य को 'यह खली है'–ऐसा सोच उसे शूल में पिरोकर पकाता है तथा कुमार को भी 'यह लोकी है'–ऐसा सोच उसे पकाता है, वह हमारे मतानुसार प्राणीवध से लिप्त नहीं होता है। पुरुष या बच्चे को कोई शूल में पिरो 'यह खली की पिंडी है' ऐसा सोच आग में पकाए, वह आहार बुद्धों के लिए योग्य है (सूत्रकृतांग, II.6.26-28 [603])।

बौद्धों का यह कथन कि असंयमी गृहस्थ भिक्षु के जीवन के लिए पुत्र को मार कर मांस पकाता है, मेधावी भिक्षु द्वारा उक्त मांसाशन करना पापकर्म का कारण नहीं है, असंगत सिद्धान्त है। वस्तुतः भाव हिंसा भी मन में राग-द्वेष कषाय आदि के भाव आये बिना नहीं हो सकती और बौद्ध ग्रंथों में कर्म के उपचय करने में मन को ही प्रधान कारण माना है (धम्मपद, 1.1 [604])।

कह सकते हैं कि बौद्ध परम्परा में इस सिद्धान्त में विरोधाभाषी मान्यता दिखाई देती है। यद्यपि यह भी सत्य है कि कोई साधक प्रमाद-रहित होकर सावधानी से उपयोगपूर्वक चर्या करता है। किसी जीव को मारने की मन में भावना नहीं है, तब तो वहां उसे जैन-सिद्धान्तानुसार पापकर्म का बन्ध नहीं होता (दशवैकालिक, 4.8 [605])। परन्तु सर्व-सामान्य व्यक्ति जो बिना उपयोग के प्रमादपूर्वक चलता है, उसमें चित्त-संक्लिष्ट होता ही है और वह व्यक्ति पापकर्मबन्ध से बच नहीं सकता। इसी प्रकार चित्त-संक्लिष्ट होने पर ही स्वप्न में किसी को मारने का उपक्रम होता है। अतः स्वप्नान्तिक कर्म में भी चित्त अशुद्ध होने से कर्मबन्ध होता ही है।

जो मन से प्रद्वेष करते हैं उनके कुशल-चित्त नहीं होता। अर्थात् उनका चित्त विशुद्धियुक्त नहीं है। फिर भी उनके कृत्य से कर्मोपचय नहीं होता—यह सिद्धान्त महावीर के मत में तथ्यपूर्ण नहीं है। वास्तविकता से परे है और इस सिद्धान्त का प्रतिपादन करने वाले संवृत्तचारी नहीं होते अर्थात् कर्म-बंध के हेतुओं में प्रवृत्त रहते हैं (सूत्रकृतांग, I.1.2.56 [606])।

## अवतारवाद

600 ई.पू. में एक ऐसे वाद का उल्लेख मिलता है, जिसके अनुसार कोई जीव मोक्ष प्राप्त कर लेने पर भी अपने धर्म-शासन की अपूजा देखकर अप्रसन्न होता है। इस प्रकार वह राग-द्वेष के वशीभूत होकर पुनः मनुष्य-भव में जन्म लेता है।

इस जगत् में किन्हीं वादियों ने यह निरूपित किया है—आत्मा शुद्ध होकर अपापक-कर्म मल रहित या मुक्त हो जाता है। पुनः क्रीड़ा और प्रद्वेष से युक्त होकर मोक्ष में भी कर्म से बंध जाता है। इस मनुष्य जीवनकाल में जो जीव संवृत्त मुनि (संयम नियम से युक्त) होकर वह अपाप होता है। जैसे रजरहित निर्मल जल पुनः सरजस्क मलिन हो जाता है, वैसे ही वह आत्मा पुनः मलिन हो जाता है (सूत्रकृतांग, I.1.3.70-71 [607])।

चूर्णिकार ने उक्त मत को त्रैराशिक सम्प्रदाय का कहा है (सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 43 [608])।

कोई जीव मोक्ष प्राप्त कर लेने पर भी अपने धर्म-शासन की पूजा और अन्यान्य धर्म-शासनों की अपूजा देखकर मन ही मन प्रसन्न होता है। अपने शासन की अपूजा देखकर वह अप्रसन्न भी होता है। इस प्रकार वह सूक्ष्म और आन्तरिक राग-द्वेष के वशीभूत होकर पुनः मनुष्य-भव में जन्म लेता है। जैसे स्वच्छ वस्त्र काम में आते-आते मैला होता है, वैसे ही वह राग-द्वेष की रजों के द्वारा मैला होकर संसार में अवतरित होता है। यहां मनुष्य भव में प्रव्रज्या ग्रहण कर, संवृत्तात्मा श्रमण होकर मुक्त हो जाता है और फिर संसार में अवतरित होता है। काल की लम्बी अवधि में यह क्रम चलता ही रहता है।

उक्त मत के प्रकाश में आत्मा की तीन अवस्थाएँ दृष्टिगोचर होती हैं—

1. अशुद्ध आत्मा की अवस्था (राग-द्वेष सहित कर्म बंधन युक्त आत्म-स्थिति)

2. शुद्ध आत्मा की अवस्था (राग-द्वेष रहित क़र्म-बंधन से मुक्त आत्म-स्थिति)
3. पुनः अशुद्ध आत्मा की अवस्था (क्रीड़ा एवं राग या प्रद्वेष के कारण पुनः कर्मरज से लिप्त हो जाता है।)

इन तीन अवस्थाओं के कारण शीलांक ने इन्हें त्रैराशिक कहा है, क्योंकि वे आत्मा की तीन राशि अर्थात् अवस्थाएँ बतलाता है। जो गोशालक का मत है (सूत्रकृतांगवृत्ति, पत्र-46 [609])।

संसार के भिन्न-भिन्न देशों तथा धर्मों में अवतारवाद सिद्धान्त धर्मोपनियम तथा श्रद्धा का विषय रहा है। संसारभर के सर्व धर्मों में प्रायः यह मान्य सिद्धान्त के रूप में स्वीकृत है।

बौद्ध परम्परा में भी अवतारवाद सिद्धान्त मान्य था। जातक कथाएँ बुद्ध के पूर्वावतारों की विशद व्याख्या करती है। महायान पंथ में अवतार की मान्यता अधिक दृढ़ है। 'बोधिसत्त्व' कर्मफल की पूर्णता होने पर बुद्ध के रूप में अवतरित होते हैं तथा निर्वाण की प्राप्ति के अनन्तर भी बुद्ध भविष्य में अवतार धारण करते हैं (ललितविस्तर, समुत्साहपरिवर्त्त, 18 एवं प्रचलपरिवर्त्त, 34-35 [610])।

बौद्धों में अवतार तत्त्व का पूर्ण निदर्शन हमें तिब्बत में दलाईलामा की कल्पना में उपलब्ध होता है। तिब्बत में दलाईलामा अवलोकितेश्वर बुद्ध के अवतार माने जाते हैं। तिब्बती परंपरा के अनुसार ग्रेर्दैन द्रुप (1473 ई. सन्) नामक लामा ने इस कल्पना का प्रथम प्रादुर्भाव किया, जिसके अनुसार दलाईलामा धार्मिक गुरु तथा राजा के रूप में प्रतिष्ठित किए गए। ऐतिहासिक दृष्टि से लोजंग-ग्या-मत्सो (1616-1682 ई.) नामक लामा ने ही इस परम्परा को जन्म दिया। तिब्बती लोगों का दृढ़ विश्वास है कि दलाईलामा के मरने पर उनकी आत्मा किसी बालक में प्रवेश करती है, जो उस मठ के आसपास ही जन्म लेता है। इस मत .का प्रचार मंगोलिया के मठों में भी विशेष रूप से है।

पारसी धर्म में सामान्यतः अवतार की कल्पना उपलब्ध नहीं है। तथापि ये लोग राजा को पवित्र तथा दैवी शक्ति से सम्पन्न मानते थे। इसलिये राजा को देवता का अवतार मानना यहां स्वभावतः सिद्ध सिद्धान्त माना जाता था।

यहूदी भी ईश्वर के अवतार मानने के पक्ष में हैं। बाइबिल में स्पष्टतः उल्लेख है कि ईश्वर ही मनुष्य का रूप धारण करता है। यूनानियों में अवतार

की कल्पना आर्यों के समान नहीं थी परन्तु वीर पुरुष विभिन्न देवों के पुत्ररूप माने जाते थे। लेकिन देवता के मनुष्य रूप में पृथ्वी पर जन्म लेने की बात यूनान में मान्य नहीं थी।

इस्लाम के शिया सम्प्रदाय में अवतार के समान सिद्धान्त का प्रचार है।[1]

वैदिक परम्परा में तो अवतारवाद एक प्रमुख सिद्धान्त रहा है। यहां विष्णु के अवतारों की परम्परा चली है। गीता में इसका स्पष्ट उल्लेख मिलता है—जब-जब संसार में धर्म की हानि और अधर्म की वृद्धि होने लगती है, तब-तब मैं ही अपने रूप को रचता हूँ, प्रकट करता हूँ। साधु-पुरुषों की रक्षा तथा दूषित काम करने वालों का नाश करने के लिए मैं युग-युग में जन्म (अवतार) लेता हूँ। अतः इसे 'अवतारवाद' या 'पुनरागमनवाद' भी कहा जा सकता है (गीता, 4.7-8 [611])।

उक्त तथ्यों के प्रकाश में ऐसा प्रतिबिम्बित होता है कि अवतारवाद की प्रतिष्ठा/स्थापना के पीछे कुछ कारण रहे हैं—पहला सब धर्मों में प्रतिष्ठित महापुरुषों की परमेश्वर रूप में प्रतिष्ठा दिलाना तथा दूसरा उन महान् व्यक्तियों को परमेश्वर का अंश मानकर अपने अवतारों में गिनना अर्थात् वैदिक परम्पराओं में जो 23-23 विष्णु अवतारों की कल्पना है। इससे ऐसा लगता है कि सभी धर्मों के प्रतिष्ठित महापुरुषों को विष्णु का पूर्वावतार माना गया ताकि श्रीकृष्ण की तुलना में अन्य महापुरुषों की प्रतिष्ठा में वृद्धि न हो पाए।

उक्त स्थिति में यह प्रश्न स्वाभाविक उठता है कि जो आत्मा एक बार कर्मफल से सर्वथा रहित हो चुका है, शुद्धावस्था को प्राप्त हो चुका है, तब वह पुनः अशुद्धावस्था को कैसे प्राप्त हो सकता है? इस प्रश्न का समाधान जैनागमों में इस प्रकार किया गया है-राग-द्वेष-मुक्त एवं कर्म बीज रहित मुक्त जीव पुनः राग-द्वेष से प्रेरित होकर कर्मलिप्त बनते है, महावीर के मत में वे ब्रह्म अर्थात् आत्मा की चर्या में स्थित नहीं है।(सूत्रकृतांग, I.1.3.72 [612])। वृत्तिकार के अनुसार इन लोगों का यह मन्तव्य है कि अपने धर्म शासन की-सम्प्रदाय की पूजा प्रशस्ति, प्रतिष्ठा तथा तिरस्कार या अवहेलना देखने से मुक्त जीवों को कर्मों का बंध होता है किन्तु स्थिति यह है कि इनके दर्शन की पूजा-कीर्ति,

---

[1] बलदेव उपाध्याय, भारतीय धर्म और दर्शन, चौखम्बा पब्लिशर्स, वाराणसी, 2000. पृ., 528-33.

प्रशस्ति तथा तिरस्कार या अपमान ये दोनों ही हुए बिना नहीं रहते। कहीं न कहीं तो होते ही रहते हैं और वैसा होने पर कर्म का उपचय-संग्रह या बंध अवश्य होगा। कर्मोपचय से शुद्धि का अभाव होगा। शुद्धि का अभाव या अपगम होने से मोक्ष का भी अभाव होगा। मोक्ष प्राप्त नहीं हो सकेगा। अतः यह सिद्धान्त समीचीन नहीं है क्योंकि जिनके समस्त कलंक-कालिमा नष्ट हो गई है तथा जो समग्र पदार्थों का सच्चा स्वरूप जानते हैं, जो कृतकृत्य हो चुके हैं। जिन्हें जो करना था, वह सब कर चुके हैं, जो स्तुति तथा निन्दा को एक समान समझते हैं, यह मैं हूं-यह मेरा है ऐसा परिग्रहात्मक भाव जिनका अपगत हो चुका है, ऐसे मुक्त जीवों में राग द्वेष उत्पन्न होना कभी संभव नहीं होता। जब उनमें रागद्वेष हीन हो तो कर्मबंध कैसे हो सकता है। कर्मबंध न होने से मोक्षगत जीव पुनः संसार में कैसे आ सकते हैं। अतएव इस असत् या मिथ्या सिद्धान्त में विश्वास करने वाले वे परमतवादी यद्यपि द्रव्य रूप में कथञ्चित संयम का अनुपालन करते हैं किन्तु ज्ञान के सम्यक् न होने पर वे जिसमें प्रवृत्त हैं, वह अनुष्ठान भी संयम नहीं होता (सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 31 [613])।

वस्तुतः आत्मा का स्वभाव कर्मलेप से रहित होने पर ऊंचा उठने का होता है अर्थात् ऊर्ध्वगमन वाला होता है। अधोगमन वाला नहीं। अतः पूर्ण सिद्ध मुक्तात्मा संसार में आगमन रूप पतन में नहीं गिर सकती। पूर्ण सिद्धि की स्थिति में वे संसार की समस्त आत्माओं को समान मानते हैं, उस स्थिति में कोई अपना-पराया नहीं होता। फिर वे अपने पूर्व शासन के हित का क्यों सोचेंगे?

वास्तव में वे अवतारवादी कुछ भावुक प्रतीत होते हैं। क्योंकि वे संसार की समस्याओं के नाश करने में अपने आराध्य, इष्ट को वापिस बुलाने की इस तरह कल्पना कर लेते हैं कि वे आत्मा की ऊर्ध्वगामिता के सिद्धान्त पर विचार करना भूल जाते हैं।

वहीं, दूसरी तरफ जैन दर्शन अचल, अरूप, अनन्त, अक्षय, अव्याबाध, पुनः संसार में आवागमन रहित रूप सिद्ध गति को ही मुक्ति मानता है, ऐसा वह सिद्ध, कर्म आदि से रहित होता है। इस तरह की मुक्ति का स्वरूप अन्य दर्शनों में दृष्टिगत नहीं होता। अन्य प्रायः तो सिद्ध को पुनरागमन युक्त मानते हैं। सिद्ध या सिद्धि का अर्थ वे योगविद्या से अष्टसिद्धि की प्राप्ति या रससिद्धि अथवा जितेन्द्रिय होने मात्र से सर्वकामसिद्ध मान लेते हैं।

# अष्टम अध्याय

# उपसंहार

## विभिन्न मतवादों की समालोचना एवं जैन दृष्टि से समीक्षा

भगवान महावीर के समय के ऐसे अनेक ऐतिहासिक एवं साहित्यिक साक्ष्य उपलब्ध होते हैं जिनके आधार से यह पता लगता है कि उस समय अनेक दार्शनिक विचारधाराएँ विभिन्न वादों के रूप में अस्तित्व में थी। वे पूर्ण दर्शन के रूप में प्रतिष्ठित नहीं थीं। क्योंकि वह भारतीय दर्शन के विकास का प्रारम्भिक युग था। आज जो हमें भिन्न-भिन्न दर्शन प्राप्त होते हैं, उनमें उस समय की विचारधाराओं का पूर्णतः समावेश नहीं किया जा सकता। संकेत रूप में कुछ मान्यताओं की पहचान अवश्य की जा सकती है।

जैन आगमों में विशेषकर सूत्रकृतांग के प्रथम श्रुतस्कन्ध एवं भगवती, राजप्रश्नीय आदि में इसके सम्बन्ध में विस्तृत विवरण प्राप्त होता है। वह सूत्र तथा संकेतरूप में है। तथापि आचार स्थापना हेतु संकेत रूप की जानकारी का भी अपना महत्त्व होता है और आज यह तो पूर्व और पश्चिम के विद्वानों ने सिद्ध कर ही दिया है कि आचारांग और सूत्रकृतांग का प्रथम श्रुतस्कन्ध भाषाशास्त्रीय दृष्टि से सभी आगमों में प्राचीन है।

प्रथम अध्याय में महावीरकालीन सामाजिक और राजनैतिक स्थिति का विवेचन किया गया। क्योंकि इस पर विभिन्न मतवादों की धारा खड़ी थी। दूसरा समाज और राजनैतिक स्थिति के विवेचन से उस समय के दार्शनिक मतवादों की स्थिति का अंकन हो सकेगा कि वे विभिन्न मतवाद किस प्रकार की सामाजिक और राजनैतिक स्थिति में उदित हुए। वैसी स्थिति दिखाने के लिए प्रथम अध्याय में सामाजिक राजनैतिक स्थिति का वर्णन किया गया।

द्वितीय अध्याय में सर्वप्रथम जिस दार्शनिक वाद की चर्चा की गई है, वह है भूतपञ्चक–पृथ्वी, अप्, तेज, वायु तथा आकाश इन पांचों में विश्वास रखने वाला 'पंचभूतवाद'। इनके अनुसार इन पांच तत्त्वों के मिलने से आत्मा नामक तत्त्व की उत्पत्ति होती है। किन्तु वह आत्मतत्त्व शाश्वत नहीं होता अपितु देहगत पांचों भूत नष्ट होते ही वह आत्मा भी उसके साथ नष्ट हो जाती है। उसका स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं होता।

भारतीय परम्परा में बहुत प्राचीनकाल से ही भौतिकवादी जीवनदृष्टि की मान्यता प्रचारित एवं पल्लवित होती रही है। चार्वाक दर्शन एक प्रसिद्ध दर्शन रहा है, जो आगमयुग में पांचभूतों को स्वीकार करता था और दर्शन युग में चारभूतों की मान्यता रखने वाला था। ऐसा माना जाता है कि आचार्य बृहस्पति इसके प्रतिपादक रहे हैं और हो सकता है कि किसी समय इसका कोई स्वतन्त्र ग्रन्थ रहा हो किन्तु आज इस दर्शन का कोई स्वतन्त्र ग्रन्थ प्राप्त नहीं होता है, तथापि वर्तमान में इसके सिद्धान्तसूत्र दर्शन ग्रंथों में पूर्वपक्ष के रूप में और खण्डन के रूप में उपलब्ध होते हैं। इसके अतिरिक्त 8वीं ई. शताब्दी का जयराशिभट्टकृत 'तत्त्वोपप्लवसिंह' नामक एक ग्रन्थ उपलब्ध होता है, जिसे चार्वाक परम्परा का मूल ग्रन्थ कहा जाता है, किन्तु चार्वाक दर्शन मान्य चार भूत एवं प्रत्यक्ष प्रमाण इन दोनों ही प्रमुख सिद्धान्तों को ग्रन्थकार स्पष्ट रूप से अस्वीकार करता है।

चार्वाक दर्शन का रूप भारतीय जन-मानस में विकृत रूप में व्याप्त है। यद्यपि वह स्वर्ग, नरक एवं परलोक का चिन्तन किये बिना वर्तमान जीवन को सुखमय बनाने का पक्षपाती था और इसके लिए ऋण लेकर भी साधन जुटाए किन्तु सुख से जीए, यह उसका प्रमुख सिद्धान्त था, तथापि वह चोरी, हिंसा आदि कुकृत्य करने की सलाह नहीं देता। यह आत्मा को नहीं मानता था, फिर भी दार्शनिक जगत् में यह दर्शन सर्वाधिक चर्चा का विषय रहा है। दर्शन जीवन के लिए होता है और चार्वाक दर्शन जीवन के लिए अपने विचार तो प्रदान करता ही है।

आचार्य हरिभद्रसूरि, हेमचन्द्रसूरि आदि ने भूत-चतुष्ट्यी चार्वाकों के सिद्धान्त का ही प्रतिपादन किया यह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण था, क्योंकि जैनधर्म के महान् आचार्य होते हुए भी उन्होंने अपने सम्प्रदाय के स्वतः प्रमाणरूप आगम ग्रन्थ सूत्रकृतांग में प्रतिपादित पंचभूत मत का उल्लेख नहीं किया। इससे ऐसा प्रतीत होता है कि पंचभूतवादी चार्वाकों की अपेक्षा भूत-चतुष्ट्यवादी चार्वाक ही अधिक प्रसिद्ध रहे हैं। 600 ई.पू. के समय में अनेक मतवादी तीर्थंकर(अजितकेशकंबल, मंखलीगोशाल आदि) ज्ञानरहित क्रिया द्वारा कष्टपूर्ण साधना का जीवन जीते थे। अजितकेशकंबल गर्मी में गरम रहने वाली तथा सर्दी में ठंडी रहने वाली कम्बल ओढ़ साधना किया करता था, ताकि परलोक

सुधरे। किन्तु इसके विपरीत चार्वाक मत का यह मानना था कि पुण्य-पाप, स्वर्ग-नरक, परलोक को किसने देखा। अतः वर्तमान जीवन आश्रित एकांगी दृष्टि को महत्त्व देने के कारण वर्तमान जीवन को सुखमय बनाने की बात सोची। वर्तमान परिप्रेक्ष्य में देखें तो आज व्यक्ति स्वहित तक सीमित होता जा रहा है। वह देहवाद को सर्वाधिक मान्यता देता है। स्वर्ग-नरक, पुण्य-पाप, परलोकादि प्रश्न अत्यन्त गौण हो गए, क्योंकि व्यक्ति अर्थ-केन्द्रित बन चुका है। आज आत्मवाद का बहुत महत्त्व नहीं रहा है। सर्वत्र भ्रष्टाचार का बोलबाला है। व्यक्ति एकान्त देहवादी होता जा रहा है, इसने भयावह स्थितियों को उत्पन्न किया है।

सूत्रकृतांग में सर्वप्रथम पंचभूतवाद का निरसन किया गया क्यों? कह सकते हैं कि आज की भांति उस समय भी देहवाद बहुत खतरनाक रहा होगा। यही कारण था कि सर्वज्ञों ने सर्वप्रथम इस वाद को पूर्व पक्ष के रूप में प्रस्तुत कर खण्डन किया। 2600 वर्ष बाद तक भी उस आप्त वाणी की प्रासंगिकता सिद्ध हो रही है।

तृतीय अध्याय वेदान्त दर्शन मान्य एकात्मवाद से सम्बन्धित है। एक प्राचीन मान्यता के अनुसार सम्पूर्ण जगत् में एक ही आत्मा है और वह विविध रूपों में—पशु, पक्षी, प्राणी, नदी, पर्वत आदि के रूप में अलग-अलग व्यक्त दिखाई देती है। तब वह भिन्न-भिन्न नामों से जानी जाती हैं किन्तु वास्तव में वह एक ही है। मूलतः यह उपनिषद्दर्शन की मान्यता है। जैन आगमों में इस वाद का स्पष्टतः खण्डन किया गया है—इस सिद्धान्त को मानने पर व्यक्ति के स्वकर्तृत्व का कोई मूल्य नहीं रहेगा। उसका पुरुषार्थ, कर्म आदि सार्थक नहीं होंगे। क्योंकि आत्मा तो एक है अतः एक के किये गए पुण्य-पाप का फल सबको प्राप्त होंगे जो असंभव है। एकात्मवाद के उदय का समय 600 ई.पू. से पहले का है। निःसंदेह आगमों में इसका खण्डन बहुत सार्थक है और महावीर के समय तथा उसके बाद के भारतीय दर्शनों में जिन विविध, अनेकात्मवादी (आत्मा की अनेकता मानने वाले) दर्शनों (न्याय, वैशेषिक, सांख्य, जैन आदि) की स्थापना हुई, उन्हें वहीं से प्रेरणा मिली हो ऐसा बहुत संभव लगता है। ये दर्शन प्रत्येक आत्मा का स्वतन्त्र अस्तित्व मानते थे। इन दर्शनों के सिद्धान्तों की भारतीय वैचारिक जगत् में बहुत सार्थकता प्रमाणित हुई, क्योंकि प्रत्येक शरीर

में विद्यमान आत्मा का दूसरे शरीर में स्थित आत्मा से सर्वथा पार्थक्य मानने से ही वास्तविक जगत् की सर्व-व्यवस्थाएँ कायम रह सकती हैं।

चतुर्थ अध्याय बौद्ध दर्शन क्षणिकवाद से सम्बन्धित है। भगवान बुद्ध के निर्वाण के कुछ वर्ष पश्चात् ही बौद्धधर्म-दर्शन में कालक्रम से विभिन्न सम्प्रदाय गठित हुए। सर्वप्रथम वैभाषिक एवं सौत्रान्तिक हीनयान से सम्बन्धित रहे और योगाचार और माध्यमिक महायान से सम्बन्धित रहे। धीरे-धीरे वे सम्प्रदाय भी बौद्ध दर्शन के अनेक वादों में विभाजित हो गए। प्रतीत्य समुत्पाद, क्षणभंगवाद, अनीश्वरवाद तथा अनात्मवाद ये चार प्रमुख बौद्ध दर्शन के मतवाद हैं, जो एक दूसरे के ही विकसित रूप हैं।

उस समय आत्मा के सम्बन्ध में शाश्वत-अशाश्वत का प्रश्न भी बहुत चर्चा का विषय था। बौद्ध एकान्त अनित्यवादी था। वह आत्मा सहित अन्य पदार्थों का सर्वथा नित्य अस्तित्व नहीं मानता था। हर क्षण पदार्थ के पर्यायों में परिवर्तन होता है और अगले क्षण में वह पूर्व से नया होता है। किन्तु वह पूर्व पर्याय से ही सम्बन्धित होता है। बुद्ध ने इस क्षणिकता के सिद्धान्त का प्रतिपादन प्रतीत्य समुत्पाद के द्वारा सिद्ध किया। बुद्ध ने इस परिवर्तन को अनित्यवाद का नाम दिया, जो बाद में क्षणिकवाद कहलाया। इसके दो रूप— पंचस्कन्ध एवं चतुधार्तुवाद का जैन आगमों में सूत्र रूप में उल्लेख है। इन सिद्धान्तों के अन्तर्गत आत्मा को स्वतन्त्र द्रव्य नहीं माना जाता अपितु पंचस्कन्धों के समुदाय का नाम आत्मा है तथा चार धातु के संयोग से शरीररूप में परिणत होकर जीवसंज्ञा की अभिव्यक्ति होती है। बौद्धों के क्षणिकवाद में न केवल आत्मा अपितु प्रत्येक पदार्थ और उसकी क्रियाएँ क्षणिक हैं। फलतः कर्ता और भोक्ता में सम्यक् तालमेल नहीं बैठ सकता। इस प्रकार व्यक्ति के पुरुषार्थ का यहाँ कोई महत्त्व नहीं रहता।

पंचम अध्याय सांख्यमत के विवरण में अकारकवाद एवं आत्मषष्ठवाद की व्याख्या की गई। उस समय आत्मा के सम्बन्ध में विभिन्न तरह की धारणाएँ थीं। इन विभिन्न धारणाओं में एक मान्यता के अनुसार कुछ लोग आत्म अस्तित्व की स्वीकृति को तो मान्य करते थे किन्तु उसका कर्तृत्व नहीं मानते थे। समस्त चराचर जगत् में जो क्रियाएँ हो रही हैं, उनमें आत्मा का कर्तृत्व नहीं है, वह अकारक है। वास्तव में आगमों में इसका खण्डन बहुत सार्थक है।

क्योंकि यदि आत्मा का ही कर्तृत्व नहीं होगा तो व्यक्ति के जीवन में धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष तथा पुरुषार्थ आदि क्रियान्वित नहीं हो पायेंगे। उसके जीवन के सभी व्यापार—पुण्य-पाप, शुभ-अशुभ कार्य का कोई महत्त्व नहीं रहेगा। किन्तु वास्तव में ऐसा नहीं होता।

उस युग में न केवल आत्मा सम्बन्धी प्रश्न ही महत्त्व के थे, अपितु पंचभूत आदि विषय भी गहन चर्चा के विषय थे। एक अन्य मत के अनुसार कुछ पाँचभूत और आत्मा इन छः तत्त्वों को मानते थे तथा उनकी मान्यतानुसार आत्मा और लोक शाश्वत (नित्य) है। जिनका किसी प्रकार से नाश नहीं होता। इस प्रकार कूटस्थ नित्य आत्मा की व्यवस्था मानने पर जन्म मरण रूप संसार फलित नहीं हो पायेगा। क्योंकि कूटस्थ नित्य आत्मा का एक शरीर को छोड़कर दूसरे शरीर पर्यायों का धारण करना सम्भव नहीं होता।

षष्ठ अध्याय नियतिवाद से सम्बन्धित है। आत्म अस्तित्व और आत्माओं के देहान्तरण या पुनर्जन्म की अवधारणा में इनकी पूर्ण आस्था थी। जहां कुछ सम्प्रदायों ने इस बात को मान्यता दी कि पुनर्जन्म के क्रम में मनुष्य स्वयं को बेहतर बना सकता है। आजीवक मत का कहना था कि समूचे ब्रह्माण्ड के क्रियाकलाप, नियति नामक ब्रह्मांडीय शक्ति से संचालित होते हैं, जो सभी घटनाओं का निर्धारण करती है इसलिए सूक्ष्मतम स्तर पर मनुष्य का भाग्य भी इसी से निर्धारित होता है और इसमें परिर्वतन या विकास की गति को तेज करने के व्यक्तिगत प्रयासों का कोई स्थान नहीं है। नियतिवादी एक तरफ घोर तपस्वी थे, वहीं दूसरी तरफ जैसा होना है वैसा होगा ही इस तरह की मान्यता रखने वाले थे। निश्चित ही यह नियतिवादियों की अज्ञानमूलक प्रवृत्ति प्रतीत होती है।

सप्तम अध्याय महावीरकालीन अन्य मतवाद में इन पंचमतों के अतिरिक्त आगमों में आगत विभिन्न मतों का संक्षेप में विवरण है। इसमें श्रमणों के मुख्य पांच प्रकार के मतों—निर्ग्रन्थ, तापस, शाक्य, परिव्राजक और आजीवकों की साधना चर्या का संक्षेप में विवेचन दिया है। उसके बाद चार समवसरण अवधारणा में क्रियावाद, अक्रियावाद, अज्ञानवाद, विनयवाद का विवरण है। इसके बाद सृष्टि उत्पत्ति सम्बन्धी विभिन्न मतों के क्रम में देवकृत सृष्टि, ब्रह्माकृत सृष्टि, अण्डकृत सृष्टि, प्रधानकृत सृष्टि, ईश्वरकृत सृष्टि और

स्वयंभूकृत सृष्टि का विवरण है। इसके अतिरिक्त कर्मोपचय सिद्धान्त और अवतारवाद का सामान्य विवेचन है। वस्तुतः इस अध्याय में शोध में निर्धारित पंचमतों के अतिरिक्त आगमों में आगत विभिन्न मतों की सामान्य चर्चा इस दृष्टि से की गई कि पंचमतों के अतिरिक्त भी जो छोटे-बड़े मतवाद हैं, उनका एक जगह संग्रहण हो जाए।

इस प्रकार अनेक दार्शनिक वाद जैन आगमों में वर्णित हुए हैं, जो 600 ई.पू. इस देश में प्रचलित अनेक तात्त्विक विचारधाराओं से सम्बन्धित है। क्रिया, अक्रिया, अज्ञान, विनय, शाश्वत-अशाश्वत, देहात्म, सृष्टिकर्तृत्त्व, नियतानियत इत्यादि अनेक विषयों को लेकर ये उदित हुए, जिनका भारतीय जनमानस पर आज भी प्रभाव देखा जाता है। ये वे विचार थे, जिनके आधार पर आगे चलकर कुछेक ने सुव्यवस्थित दर्शन के रूप में पहचान कराई, क्योंकि उन्हें पर्याप्त लोक-समर्थन का आलम्बन मिला। पारस्परिक चर्चा-वार्तालाप, शास्त्रार्थ, वाद-प्रतिवाद आदि की दीर्घ यात्रा ने इनको पूर्ण रूप प्रदान किया और कुछेक विचार समय के साथ नष्टप्रायः हो गए।

मैंने जैन आगम ग्रन्थों से जो पंचमत (पंचभूतवाद, एकात्मवाद, क्षणिकवाद, सांख्यमत, और नियतिवाद) लिए हैं, मैं आशा करूँगी कि इस तरह और भी जो मत प्रचलित थे जैसे— क्रियावाद, अक्रियावाद, अज्ञानवाद, विनयवाद, अवतारवाद, स्फोटवाद, त्र्यणुकवाद आदि-आदि उनके सन्दर्भ में कोई अन्वेषक स्वतन्त्र रूप से एक एक विषय को लेते हुए शोध कार्य करेंगे तो मेरा यह प्रयास सार्थक होगा। जैनागमों में इन पंचमतवादों पर भी अलग-अलग रूप से कार्य करने का दिशा निर्देशन प्राप्त होगा। साथ ही साथ विभिन्न मत-मतान्तरों की समकालीन सामाजिक व राजनैतिक परिस्थितियों पर भी अनुसंधान किया जा सकता है।

# प्रथम अध्याय के मूल संदर्भ

1. **Kalpasūtra, 148 (Motilal Banarasidass Publication)**

समणस्स भगवओ महावीरस्स जाव.....सव्व दुक्ख-प्पहीणस्स णव वाससयाइं विइक्कंताइ दसमस्स य वास-सहस्स अयं असीइमे संवच्छरे काले गच्छइ। वायणंतरे पुण अयं तेणउए संवच्छरे काले गच्छइ इति।

2. **आवश्यकनिर्युक्ति, 1.487/11**

पंचसया चोयाला तइया सिद्धिं गतस्स वीरस्स। पुरिमंतरंजियाए तेरासियदिट्ठि उववण्णा।।

3-I **समवायांग, प्रकीर्णक समवाय, सूत्र 90, नंदी, 5.82**

आसीतस्स किरियावादिसतस्स, चउरासीए अकिरियवाईणं, सत्तट्ठीए अण्णाणियवाईणं, बत्तीसाए वेणइयवाईणं—तिण्हं तेसट्ठाणं, अण्णदिट्ठियसयाणं वूहं किच्चा ससमए ठाविज्जति।

II. **सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, 12.4**

असियसयं किरियाणं, अक्किरियाणं च होइ चुलसीती। अन्नाणिय सत्तट्ठी वेणइयाणं च बत्तीसा।।

III. **कषायपाहुड-जयधवला, गाथा-66**

असिदिसदं किरियाणं अक्किरियाणं च आहु चुलसीदी। सत्तट्ठण्णाणीणं वेणयियाणं च बत्तीसं।।

IV. **गोम्मटसार-कर्मकाण्ड, 876**

असिदिसदं किरियाणं अक्किरियाणं च आहु चुलसीदी। सत्तट्ठण्णाणीणं वेणयियाणं तु बत्तीसं।।

4. **सूत्रकृतांग, I.3.4.62-64**

अभुंजिया णमी वेदेही, रामउत्ते य भुंजिया। बाहुए उदगं भोच्चा तहा तारागणे रिसी।।
आसिले देविले चेव दीवायण महारिसी। पारासरे दगं भोच्चा, बीयाणि हरियाणि य।।
एए पुव्वं महापुरिसा आहिया इह संमया। भोच्चा बीयोदगं सिद्धा, इइमेयमणुस्सुयं।।

5. **उत्तराध्ययन, 9.4**

मिहिलं सपुरजणवयं बलमोरोहं च परियणं सव्वं। चिच्चा अभिनिक्खंतो एगन्तमहिट्ठिओ भयवं।।

6. **महाभारत, सभापर्व, 4.10-13**
अशितो देवलः.......द्वैपायनः........पराशर्यश्च........।।

7. **महाभारत, सभापर्व, 7.10, 13**
पराशरः.........।। 10
पराशर्यः........।। 13

8. **महाभारत, आदिपर्व, 1.171, 174**
तेभ्यश्चान्ये गताः पूर्वं राजानो बलवत्तराः। महारथा महात्मानः सर्वैः समुदिता गुणैः।।171
दंभोद्भवः परो वेनः सगरः संकृतिर्निमिः। अजेयः परशुः पुण्ड्रः शम्भुर्देवावृधोऽनद्यः।।174

9. **निशीथभाष्य, गाथा, 4420**
णिग्गंथ सक्क तावस, गेरूय आजीव पंचहा समणा।

10. **स्थानांग, 7.140**
.....महावीरस्स तित्थंसि सत्त पवयणणिण्हगा पण्णत्ता तं जहा—बहुरता जीवपएसिया, अवत्तिया, सामुच्छेइया, दोकिरिया, तेरासिया, अबद्धिया।।

11. **दीघनिकाय, ब्रह्मजालसुत्त, 1.1, पृ. 14-39 (बौद्ध भारती वाराणसी प्रकाशन)**
पुब्बन्तानुदिट्ठि अट्ठारसहि वत्थूहि...
अपरन्तानुदिट्ठि चतुचत्तारीसारी वत्थूहि...
1. सस्सतवादा, 2. एकच्च सस्सतवादा, 3. अनन्तानन्तवादा, 4. अमराविक्खेपवादा, 5. अधिच्चसमुप्पन्नवादा।
1. उद्धमाघातनिका सञ्ञीवादा, 2. उद्धमाघातनिका असञ्ञीवादा, 3. उद्धमाघातनिका नेवसञ्ञीनासञ्ञीवादा, 4. उच्छेदवादो, 5. दिट्ठधम्मनिब्बानवादो।

12. **प्रज्ञापना, 1.88**
...कम्मभूमगा पण्णरसविहा पण्णत्ता, तं जहा—पंचहिं भरहेहिं पंचहिं एरवतेहिं, पंचहिं महाविदेहेहिं।

13. **प्रज्ञापना, 1.88**
... ते समासतो दुविहा पण्णत्ता तं जहा—आरिया य मिलक्खू य।

14. **आचारांगसूत्र, I.4.2.21 का भाष्य पृ. 218**
आर्यः श्रेष्ठः, अनार्यः अश्रेष्ठः। ....यः अहिंसाधर्म न वेत्ति स अनार्यः। अस्य प्रतिपक्षी यः अहिसाधर्मं वेत्ति स आर्यः।

15-I. **प्रश्नव्याकरण, I.1.21**
कूरकम्बकारी इमे यं बहवे मिलक्खुया, के ते?—
सक जवण सवर बब्बर काय मरुंड उड्ड भडग णिण्णग पक्काणिय कुलक्ख गोड

सीहल पारस कोंच अंध दविल चिल्लल पुलिंद आरोस डोंब पोक्कण गंधहारग बहलीय जल्ल रोम मास बउस मलया य चुंचुया य चूलिय कोंकणगा मेद पल्हव मालव मग्गर आभासिया अणक्क चीणल्हासिय खस खासिय नेद्दर मरहट्ठ मुट्ठिय आरब डोंबिलग कुहण केकय हूण रोमग रुरु मरुगा चिलायविसयवासी य पावमतिणो।

**II. प्रज्ञापना, 1.89**

से किं तं मिलक्खू? मिलक्खू अणेगविहा पण्णत्ता, तं जहा—सग जवण चिलाय, सबर बब्बर काय मुरूंड उड्ड भडग णिण्णग पक्कणिय कुलक्ख गोड सिंहल पारस 'गोध कोंच' दमिल चिल्लल पुलिंद हारोस डोबं वोक्काण गंधाहारग बहलिय अज्जल रोम पास पउसा मलया य चुंचुया य सूयलि कोंकणग मेय पल्हव मालव मग्गर 'आभासिय णक्क' चीणा ल्हसिय खस खासिय णेद्दर मोंढ डोंबिलग लउस बउस केक्कया अरवागा हूण रोमग भरू मरूय चिलायाविसयवासी य एवमादी से त्तं मिलक्खू।।

**16-I. प्रवचनसारोद्धार, 1583-85**

सग-जवण सबर-बल्बर-काय-मुरूंडोड्डगोण-पक्कणया। अरबाग-होण-रोमय-पारस खसखासिया चेव।।

दुंबिलय लउस-बोक्कस-भिल्लंडध-चुलिंद-कुंच-भमररूया। कोवाय-चीण-चंचुण-मालव-दमिला कुलग्घा य।।

केक्कय-किराय-हयमुह-खरमुह-गय-तुरय-मिंढयमुहाय। हयकन्नागयकन्ना अन्ने वि अणारिया बहवे।।

**II. प्रवचनसारोद्धारवृत्ति, पत्र 445-2**

"शकाः यवनाः शबराः बर्बराः कायाः मुरुण्डाः उड्डाः गौड्डाः पक्कणगाः अरवागाः हूणाः रोमकाः पारसाः खसाः खासिकाः द्रुम्बिलकाः लकुशाः बोक्कशाः भिल्लाः अन्ध्राः पुलिन्द्राः कुंचाः भ्रमररूचाः कोर्पकाः चीनाः चंचुकाः मालवाः द्रविडाः कुलार्घाः केकयाः किराताः हयमुखाः खरमुखाः गजमुखाः तुरंगमुखाः मिण्ढकमुखाः हयकर्णाः गजकर्णाश्चेत्येते अनार्याः।

**17. प्रज्ञापना, 1.90-100, 111**

से किं तं आरिया? आरिया दुविहा पण्णत्ता। तं जहा—इड्ढिपत्तारिया य अणिड्ढिपत्तारिया य।90

इडिढ्पत्तारिया छव्विहा पण्णत्ता, तं जहा—अरहंता चक्कवट्टी बलदेवा वासुदेवा चारणा विज्जाहरा।91

अणिडिढ्पत्तारिया णवविहा पण्णत्ता, तं जहा—खेत्तारिया जातिआरिया कुलारिया कम्मारिया सिप्पारिया भासारिया णाणारिया दंसणारिया चरित्तारिया। 92

से किं तं खेत्तारिया? खेत्तारिया अद्धछव्वीसतिविहा पण्णत्ता, तं जहा—

रायगिह मगह चंपा, अंगा तह तामलित्ति वंगा य। कंचणपुरं कलिंगा, वाणारसि चेव कासी य।।1

साएय कोसला गयपुरं च, कुरू सोरियं कुसट्टा य। कंपिल्लं पंचाला, अहिछत्ता जंगला चेव।।2

बारवती य सुरट्ठा मिहिल विदेहा य वच्छ कोसंबी। णंदिपुरं संडिल्ला, भद्दिलपुरमेव मलया य।।3

वइराड वच्छ वरणा, अच्छा तह मत्तियावइ दसण्णा। सुत्तीमई य चेदी वीइभयं सिंधुसोवीरा।।4

महुरा य सूरसेणा, पावा भंगी य मासपुरि वट्टा। सावत्थी य कुणाला, कोडीवरिसं च लाढा य।।5

सेयविया वि य णयरी, केयइअद्धं च आरियं भणितं। एत्थुप्पत्ति जिणाणं, चक्कीणं राम-कण्हाणं।।6

से त्तं खेत्तारिया। 93

से किं तं जातिआरिया? जातिआरिया छव्विहा पण्णत्ता, तं जहा—

अंबट्ठा य कलिंदा, विदेहा वेदगा इ य। हरिया चुंचुणा चेव छ एया इब्भजातिओ।।

से त्तं जातिआरिया।। 94

से किं तं कुलारिया? कुलारिया छव्विहा पण्णत्ता, तं जहा—उग्गा भोगा राइण्णा इक्खागा णाता कोरव्वा। से त्तं कुलारिया।। 95

से किं तं कम्मारिया? कम्मारिया अणेगविहा पण्णत्ता, तं जहा—दोस्सिया सोत्तिया कप्पासिया सुत्तवेयालिया भंडवेयालिया कोलालिया णरदावणिया। ये यावण्णे तहप्पगारा। से त्तं कम्मारिया।।96 से किं तं सिप्पारिया? सिप्पारिया अणेगविहा पण्णत्ता, तं जहा—तुण्णागा तंतुवाया पट्टगारा देयडा वरूड्ढा छव्विहा कट्ठपाउयारा मुंजपाउयारा छत्तारा वज्झारा पोत्थारा लेप्पारा चित्तारा संखारा दंतारा भंडारा जिब्भगारा सेल्लरा कोडिगारा। जे यावण्णे तहप्पगारा। से त्तं सिप्पारिया।। 97

से किं तं भासारिया? भासारिया जे णं अद्धमागहाए भासाए भासिंति, जत्थ वि य णं बंभी लिवी पवत्तइ।

बंभीए णं लिबिए अट्ठारसविहे लेक्खविहाणे पण्णत्ते, तं जहा—बंभी जवणाणिया दोसापुरिया खरोट्ठी पुक्खरसारिया भोगवईया पहराईयाओ य अंतक्खरिया अक्खरपुट्ठिया वेणइया णिण्हइया अंकलिवी गणितलिवी गंधव्वलिवी आयंसलिवी माहेसरी दामिली पोलिंदी। से त्तं भासारिया।। 98

से किं तं णाणारिया? णाणारिया पंचविहा पण्णत्ता, तं जहा—आभिणिबोहियणाणारिया सुयणाणारिया ओहिणाणारिया मणपज्जवणाणारिया केवलणाणारिया। से त्तं णाणारिया।। 99

से किं तं दंसणारिया? दंसणारिया दुविहा पण्णत्ता, तं जहा—सरागदंसणारिया य वीयरागदंसणारिया य।। 100

सीहल पारस कोंच अंध दविल चिल्लल पुलिंद आरोस डोंब पोक्कण गंधहारग बहलीय जल्ल रोम मास बउस मलया य चुंचुया य चूलिय कोंकणगा मेद पल्हव मालव मग्गर आभासिया अणक्क चीणल्हासिय खस खासिय नेद्दर मरहट्ठ मुट्ठिय आरब डोंबिलग कुहण केकय हूण रोमग रुरु मरुगा चिलायविसयवासी य पावमतिणो।

**II. प्रज्ञापना, 1.89**

से किं तं मिलक्खू? मिलक्खू अणेगविहा पण्णत्ता, तं जहा—सग जवण चिलाय, सबर बब्बर काय मुरूंड उड्ड भडग णिण्णग पक्कणिय कुलक्ख गोड सिंहल पारस 'गोध कोंच' दमिल चिल्लल पुलिंद हारोस डोबं वोक्काण गंधाहारग बहलिय अज्जल रोम पास पउसा मलया य चुंचुया य सूयलि कोंकणग मेय पल्हव मालव मग्गर 'आभासिय णक्क' चीणा ल्हसिय खस खासिय णेद्दर मोंढ डोंबिलग लउस बउस केक्कया अरवागा हूण रोमग भरू मरूय चिलायाविसयवासी य एवमादी से त्तं मिलक्खू।।

**16-I. प्रवचनसारोद्धार, 1583-85**

सग-जवण सबर-बल्बर-काय-मुरूंडोड्डगोण-पक्कणया। अरबाग-होण-रोमय-पारस खसखासिया चेव।।

दुंबिलय लउस-बोक्कस-भिल्लंडध-चुलिंद-कुंच-भमररूया। कोवाय-चीण-चंचुण-मालव-दमिला कुलग्घा य।।

केक्कय-किराय-हयमुह-खरमुह-गय-तुरय-मिंढयमुहाय। हयकन्नागयकन्ना अन्ने वि अणारिया बहवे।।

**II. प्रवचनसारोद्धारवृत्ति, पत्र 445-2**

"शकाः यवनाः शबराः बर्बराः कायाः मुरुण्डाः उड्डाः गौड्डाः पक्कणगाः अरवागाः हूणाः रोमकाः पारसाः खसाः खासिकाः द्रुम्बिलकाः लकुशाः बोक्कशाः भिल्लाः अन्ध्राः पुलिन्द्राः कुंचाः भ्रमररूचाः कोर्पकाः चीनाः चंचुकाः मालवाः द्रविडाः कुलार्घाः केकयाः किराताः हयमुखाः खरमुखाः गजमुखाः तुरंगमुखाः मिण्ढकमुखाः हयकर्णाः गजकर्णाश्चेत्येते अनार्याः।

**17. प्रज्ञापना, 1.90-100, 111**

से किं तं आरिया? आरिया दुविहा पण्णत्ता। तं जहा—इड्ढिपत्तारिया य अणिड्ढिपत्तारिया य।90

इड्ढिपत्तारिया छव्विहा पण्णत्ता, तं जहा—अरहंता चक्कवट्टी बलदेवा वासुदेवा चारणा विज्जाहरा।91

अणिड्ढिपत्तारिया णवविहा पण्णत्ता, तं जहा—खेत्तारिया जातिआरिया कुलारिया कम्मारिया सिप्पारिया भासारिया णाणारिया दंसणारिया चरित्तारिया। 92

से किं तं खेत्तारिया? खेत्तारिया अद्धछव्वीसतिविहा पण्णत्ता, तं जहा—

रायगिह मगह चंपा, अंगा तह तामलित्ति वंगा य। कंचणपुरं कलिंगा, वाणारसि चेव कासी य।।1

साएय कोसला गयपुरं च, कुरू सोरियं कुसट्टा य। कंपिल्लं पंचाला, अहिछत्ता जंगला चेव।।2

बारवती य सुरट्ठा मिहिल विदेहा य वच्छ कोसंबी। णंदिपुरं संडिल्ला, भद्दिलपुरमेव मलया य।।3

वइराड वच्छ वरणा, अच्छा तह मत्तियावइ दसण्णा। सुत्तीमई य चेदी वीइभयं सिंधुसोवीरा।।4

महुरा य सूरसेणा, पावा भंगी य मासपुरि वट्टा । सावत्थी य कुणाला, कोडीवरिसं च लाढा य।।5

सेयविया वि य णयरी, केयइअद्धं च आरियं भणितं। एत्थुप्पत्ति जिणाणं, चक्कीणं राम-कण्हाणं।।6

से त्तं खेत्तारिया। 93

से किं तं जातिआरिया? जातिआरिया छव्विहा पण्णत्ता, तं जहा–

अंबट्ठा य कलिंदा, विदेहा वेदगा इ य। हरिया चुंचुणा चेव छ एया इब्भजातिओ।।

से त्तं जातिआरिया।। 94

से किं तं कुलारिया? कुलारिया छव्विहा पण्णत्ता, तं जहा–उग्गा भोगा राइण्णा इक्खागा णाता कोरव्वा। से त्तं कुलारिया।। 95

से किं तं कम्मारिया? कम्मारिया अणेगविहा पण्णत्ता, तं जहा–दोस्सिया सोत्तिया कप्पासिया सुत्तवेयालिया भंडवेयालिया कोलालिया णरदावणिया। ये यावण्णे तहप्पगारा। से त्तं कम्मारिया।।96 से किं तं सिप्पारिया? सिप्पारिया अणेगविहा पण्णत्ता, तं जहा–तुण्णागा तंतुवाया पट्टगारा देयडा वरूड्डा छव्विहा कट्ठपाउयारा मुंजपाउयारा छत्तारा वज्झारा पोत्थारा लेप्पारा चित्तारा संखारा दंतारा भंडारा जिब्भगारा सेल्लरा कोडिगारा। जे यावण्णे तहप्पगारा। से त्तं सिप्पारिया।। 97

से किं तं भासारिया? भासारिया जे णं अद्धमागहाए भासाए भासिंति, जत्थ वि य णं बंभी लिवी पवत्तइ।

बंभीए णं लिबिए अट्ठारसविहे लेक्खविहाणे पण्णत्ते, तं जहा–बंभी जवणाणिया दोसापुरिया खरोट्ठी पुक्खरसारिया भोगवईया पहराईयाओ य अंतक्खरिया अक्खरपुट्ठिया वेणइया णिण्हइया अंकलिवी गणितलिवी गंधव्वलिवी आयंसलिवी माहेसरी दामिली पोलिंदी। से त्तं भासारिया।। 98

से किं तं णाणारिया? णाणारिया पंचविहा पण्णत्ता, तं जहा–आभिणिबोहियणाणारिया सुयणाणारिया ओहिणाणारिया मणपज्जवणाणारिया केवलणाणारिया। से त्तं णाणारिया।। 99

से किं तं दंसणारिया? दंसणारिया दुविहा पण्णत्ता, तं जहा–सरागदंसणारिया य वीयरागदंसणारिया य।। 100

से किं तं चरित्तारिया? चरित्तारिया दुविहा पण्णत्ता, तं जहा—सरागचरित्तारिया य वीयरागचरित्तारिया य।। 111

18. **स्थानांग, 6.34-35**
छव्विहा जाइ-आरिया मणुस्सा पण्णत्ता, तं जहा—
अंबट्ठा य कलंदा य, वेदेहा वेदिगादिया। हरिता चुंचुणा चेव, छप्पेता इब्भजातिओ।।
छव्विहा कुलारिया मणुस्सा पण्णत्ता, तं जहा—उग्गा, भोगा, राइण्णा, इक्खागा, णाता, कोरव्वा।

19. **अनुयोगद्वार, 8.359-360**
से किं तं कम्मनामे? कम्मनामे—दोसिए सोत्तिए कप्पासिए भंडवेयालिए कोलालिए ।359
से किं तं सिप्पनामे? सिप्पनाम—वत्थिए तंतिए तुन्नाए तंतुवाए पट्टकारे देअडे वरुडे मुंजकारे कट्ठकारे छत्तकारे वज्झकारे पोत्थकारे चित्तकारे दंतकारे लेप्पकारे कोट्टिमकारे ।360

20. **तत्त्वार्थाधिगमसभाष्य, 3.15**
जात्यार्या इक्ष्वाकवो विदेहा हरयोऽम्बष्ठाः ज्ञाताः कुरवो बुंबुनाला उग्रा भोगा राजन्या इत्येवमादयः।

21. **तत्त्वार्थाधिगम, 3.15 का भाष्य**
कुलार्याः कुलकराश्चवर्तिनो बलदेवा वासुदेवा ये...

22.I. **ऋग्वेद, 10.90.12, यजुर्वेद, 31.11**
ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीद् बाहू राजन्यः कृतः। उरु तदस्य यद्-वैश्यः पदभ्यां शुद्रोऽजायत।।

II. **मनुस्मृति, 1.31, 10.4**
लोकानां तु विवृद्धयर्थं मुखबाहूरुपादतः ब्राह्मणं क्षत्रियं वैश्यं शुद्रं च निरवर्तयत्।।

23. **भगवती, 15.1.146**
चाउवण्णं च णं वागरेति-

24. **भगवती, 15.1.146**
...महावीरस्स सरीरगंसि...पित्तज्जरपरिगयसरीरे दाहवक्कंतिए...चाउवण्णं च णं वागरेति-
एवं खलु समणे भगवं महावीरे गोसालस्स मंखलिपुत्तस्स तवेणं अण्णइट्ठे समाणे अंतो छण्हं मासाणं पित्तज्जरपरिगयसरीरे दाहवक्कंतिए छउमत्थे चेव कालं करेस्सति।।

25-I. **उत्तराध्ययन, 25.29-31**
न वि मुंडिएण समणो न ओंकारेण बंभणो। ण मुणी रण्णवासेणं कुसचीरेण न तावसो।।
समयाए समणो होइ बंभचेरेण बंभणो। नाणेण य मुणी होइ तवेणं होइ तावसो।।
कम्मुणा बंभणो होइ कम्मुणा होइ खत्तिओ। वइस्सो कम्मुणा होइ सुद्दो हवइ कम्मुणा।।

II. **विपाकश्रुत, I.5.14**
...एगमेगं माहणदारयं, एगमेगं खत्तियदारयं, एगमेगं वइस्सदारयं, एगमेगं सुद्ददारयं गिण्हावेइ,...

26. **अभिधान राजेन्द्रकोश, खण्ड-4, पृ. 1421**
कर्मणा क्रियया ब्राह्मणो भवति, "क्षमा दानं दमो ध्यानं, सत्यं, शौचं, धृतिर्घृणा। ज्ञानविज्ञानमास्तिक्यमेतत् ब्राह्मणलक्षणम्। ....क्षत्रियः शरणागतत्राणलक्षणक्रियया क्षत्रिय उच्यते, न तु केवलं क्षत्रियकुले जातिसमुत्पन्ने सन्ति शस्त्रबंधनत्वेनैव क्षत्रिय उच्यते। एवं वैश्योऽपि ... कृषिपशुपाल्यादिक्रियया वैश्य उच्यते। कर्मणा एवं शूद्रो भवति शोचनादिहेतुप्रेषणभारोद्वहनजलाद्याहरणचरणमर्दनादिक्रियया शूद्र उच्यते।

27. **कल्पसूत्र, 24-25 (श्री अमर जैन शोध संस्थान, सिवाना प्रकाशन)**
तं जीवमेयं तीयपच्चुप्पण्णमणागयाणं सक्काणं देविंदाणं देवराईणं अरहंते भगवंते तहप्पगारेहिंतो वा। अंत पंत तुच्छ किविण दरिद्द वणीमग। जाव माहणकुलेहिंतो तहप्पगारेसु वा उग्गकुलेसु वा भोगकुलेसु वा राइन्न नाय खत्तिय इक्खाग हरिवंस अण्णयरेसु वा तहप्पगारेसु विसुद्धजातिकुलवंसेसु साहरावित्तए।24

तं गच्छ णं तुमं देवाणुप्पिया! समणं भगवं महावीरं माहणकुंडग्गामाओ नयराओ उसभदत्तस्स माहणस्स कोडालसगोत्तस्स भारियाए देवाणंदाए माहणीए जालधंरसगोत्ताए कुच्छीओ खत्तियकुंडग्गामे नयरे नायाणं खत्तियाणं सिद्धत्थस्स खत्तियस्स कासवगोत्तस्स भारियाए तिसलाए खत्तियाणीए वासिट्ठसगोताए कुच्छिंसि गब्भत्ताए साहराहि, साहरित्ता मम एयमाणत्तिय खिप्पमेव पच्चाप्पिणाहि।।25

28-I. **सूत्रकृतांग, I.9.1**
कयरे धम्मे अक्खाए माहणेण मईमता?

II. **उपासकदशा, 7.10**
...कल्लं इहं महामाहणे, उप्पण्णणाण दंसणधरे,...

29. **उत्तराध्ययन, 25.19-28**
जो लोए बंभणो वुत्तो अग्गी व महिओ जहा। सया कुसलसंदिट्ठं तं वयं बूमं माहणं।।19
जो न सज्जइ, आगंतुं पव्वयंतो, न सोयई। रमए अज्जवयणंमि तं वयं बूम माहणं।।20
जायरूवं जहामट्ठं निद्धंतमलपावगं। रागद्दोसभयाईयं तं वयं बूम माहणं।।21
तसपाणे वियाणेत्ता संगहेण य थावरे। जो न हिंसइ तिविहेणं तं वयं बूम माहणं।।22
कोहा वा जइ वा हासा लोहा व जइ वा भया। मुसं न वयई जो उ त वयं बूम माहणं।।23
चित्तमंतमचित्तं वा अप्पं वा जइ वा बहुं। न गेण्हइ अदत्तं जो तं वयं बूम माहणं।।24

दिव्वमाणुसतेरिच्छं जो न सेवइमेहुणं। मणसा कायवक्केणं तं वयं बूम माहणं। ।25
जहा पोमं जले जायं नोवलिप्पइ वारिणा। एवं अलित्तो कामेहिं तं वयं बूम माहणं। ।26
अलोलुयं महाजीवी अणगारं अकिंचणं। असंसत्तं गिहत्थेसु तं वयं बूम माहणं। ।27
पसुबंधा सव्ववेया जट्ठं च पावकम्मुणा। न तं तायंति दुस्सीलं कम्माणि बलवंति ह। ।28

30. **निशीथभाष्य, 13.4423**
लोकाणुग्गहकारीसु भूमिदेवेसु बहुफलं दाणं। अवि णाम बंभबंधुसुं, किं पुण छक्कमणिरएसु।।

31. **आचारांगसूत्र, I.4.2.20**
...लोयंसि समणा य माहणा य पुढो विवादं वदंति...च णे–सव्वे पाणा, सव्वे भूया सव्वे जीवा सव्वे सत्ता हंतव्वा, अज्जावेयव्वा परिघेतव्वा, परियावेयव्वा उद्दवेयव्वा। एत्थ वि जाणह णत्थित्थ दोसो।

32. **आचारांगसूत्र, I.4.2.21**
अणारियवयणमेयं....।

33. **आचारांगसूत्र, I.4.2.26**
...एवं बूया-सव्वेसिं पाणाणं सव्वेसिं भूयाणं सव्वेसिं जीवाणं सव्वेसिं सत्ताणं असायं अपरिणिव्वाणं महब्भयं दुक्खं।

34. **उत्तराध्ययन, 12.38**
किं माहणा! जोइसमारभंता उदएण सोहिं बहिया विमग्गहा?
जं मग्गहा बाहिरियं विसोहिं न तं सुदिट्ठं कुसला वयंति।।

35. **उत्तराध्ययन, 12.3**
मणगुत्तो वयगुत्तो कायगुत्तो जिइंदिओ। भिक्खट्ठा बंभइज्जम्मि जन्नवाडं उवट्ठिओ।।

36. **उत्तराध्ययन, 12.42, 44**
सुसंवुडो पंचहिं संवरेहिं इह जीवियं अणवकंखमाणो।
वोसट्ठकाओ सुइचत्तदेहो महाजयं जयई जन्नसिट्ठं। ।42

तवो जोइ जीवो जोइठाणं जोगा सुया सरीरं कारिसंगं।
कम्म एहा संजमजोगसंती होमं हुणामी इसिणं पसत्थं। ।44

37. **ज्ञाताधर्मकथा, I.13.16**
...मणियारसेट्ठी सेणिएणं रण्णा अब्भणुण्णाए समाणे हट्ठतुट्ठे रायगिहं नगरं मज्झंमज्झेणं निग्गच्छइ, निग्गच्छित्ता वत्थुपाठय-रोइयंसि भूमिभागंसि नंद पोक्खरिणिं खणावेउं पयत्ते यावि होत्था।

38. **उपासकदशा, 1.6**
आणंदे कामदेवे, य, गाहावतिचुलणी पिता। सुरादेवे चुल्लसयए, गाहावइकुंडकोलिए।।
सद्दालपुत्ते महासतए, नंदिणीपिया लेइयापिता।।

39. **उपासकदशा, 1.11**
तत्थ णं वाणियगामे नयरे आणंदे नामं गाहावई परिवसइ—अड्ढे दित्ते वित्ते विच्छिण्णविउलभवण-सयणासण-जाणवाहणे बहुधण-जायरूव-रयए आओगपओगसंपउत्ते विच्छिड्डयपउरभत्तपाणे बहुदासी-दास-गो-महिस गवेलप्पभूए बहुजणस्स अपरिभूए।

40. **उत्तराध्ययन, 13.18-19**
नरिदं! जाई अहमा नराणं सोवागजाई दुहओ गयाणं।
जहिं वयं सव्वजणस्स वेस्सा वसीय सोवागनिवेसणेसु।।
तीसे य जाईइ उ पावियाए वुच्छामु सोवागनिवेसणेसु।
सव्वस्स लोगस्स दुगंछणिज्जा इहं तु कम्माइं पुरेकडाइं।।

41. **गीता, 4.13**
चातुर्वणमयं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः।

42. **विसुद्धिमग्गो**
कम्मं विज्जा च धम्मो च सीलं जीवितमुत्तमं। एतेन मच्चा सुज्झन्ति न गोत्तेन धनेन वा।।

43. **उत्तराध्ययन, 5.20**
संति एगेहिं भिक्खूहिं गारत्था संजमुत्तरा। गारत्थेहि य सव्वेहिं साहवो संजमुत्तरा।।

44. **उत्तराध्ययन, 5.21-22**
चिराजिणं नगिणिणं जडी संघाडि मुंडिणं। एयाणि वि न तायंति दुस्सीलं परियागयं।।
पिंडोलए व दुस्सीले नरगाओ न मुच्चई। भिक्खाए वा गिहत्थे वा सुव्वई कम्मई दिवं।।

45. **ज्ञाताधर्मकथा, I.1.84-85**
...मेहं कुमारं अम्मापियरो साइरेगट्ठवासजायगं चेव सोहणंसि तिहिकरण-मुहुत्तंसि कलायरियस्स उवणेंति।
तए णं से कलायरिए मेहं कुमारं लेहाइयाओ गणियप्पहाणाओ सउणरुयपज्जवसाणाओ बावतरिं कलाओ सुत्तओ य अत्थओ य करणओ य सेहावेइ सिक्खावेइ,...।

46. **वशिष्ठ धर्मशास्त्र, 8.15**
एवमाश्रमिणः सर्वे गृहस्थे यान्ति संस्थितम्।।

47. **उत्तराध्ययन, 2.29**
गोयरग्गपविट्ठस्स पाणी नो सुप्पसारए। सेओ अगारवासु त्ति इइ भिक्खू न चिंतए।।

48. **आदिपुराण, 39.152**
    ब्रह्मचारी गृहस्थश्च वानप्रस्थोऽथ भिक्षुकः। इत्याश्रमास्तु जैनानामुत्तरोत्तरशुद्धितः।।

49. **आदिपुराण, 39.151**
    चतुर्णामाश्रमाणां च शुद्धिः स्यादार्हते मते।

50. **स्थानांग, 3.87**
    संपातोवि य णं केइ पुरिसे अम्मापियरं सयपागसहस्सपागेहिं तेल्लेहिं अब्भंगेत्ता, सुरभिणा गंधट्टएणं उव्वट्टित्ता, तिहिं उदगेहिं मज्जावेत्ता, सव्वालंकारविभूसियं करेत्ता, मणुण्णं थालीपागसुद्धं अट्ठारसवंजणाउलं भोयणं भोयावेत्ता जावज्जीवं पिट्ठिवडेंसियाए परिवहेज्जा, तेणावि तस्स अम्मापिउस्स दुप्पडियारं भवइ।

51. **ज्ञाताधर्मकथा, I.1.47**
    ...सव्वालंकारविभूसिए पायवंदए पहारेत्थ गमणाए।।

52. **ज्ञाताधर्मकथा, I.18.51-53**
    तण्णं तुब्भे ममं देवाणुप्पिया। जीवियाओ ववरोवेह, मम मंसं च सोणियं च आहारेह, तेणं आहारेणं अवथद्धा समाणा तओ पच्छा इमं अगामियं अडविं नित्थरिहिह, रायगिहं च संपावेहिह, मित्त-नाइ-नियग-सयण-संबंधि-परियणं अभिसमागच्छिहिह, अत्थस्स य धम्मस्स य पुण्णस्स य आभागी भविस्सह। ।51
    तए णं से जेट्ठे पुत्ते धणेणं सत्थवाहेणं एवं वुत्ते समाणे धणं सत्थवाहं एवं वयासी—तुब्भे णं ताओ! अम्हं पिया गुरुजणया देवयभूया ठवका पइट्ठवका संरक्खगा संगोवगा। तं कहण्णं अम्हे ताओ! तुब्भे जीवियाओ ववरोवेमो, तुब्भं णं मंसं च सोणियं च आहारेमो? तं तुब्भे णं ताओ! ममं जीवियाओ ववरोवेह, मंसं च सोणियं च आहारेह, .... ।52
    तए णं धणं सत्थवाहं दोच्चे पुत्ते एवं वयासी—मां णं ताओ अम्हे जेट्ठं भायरं गुरुदेवयं जीवियाओ ववरोवेमो, तस्स णं मंसं च सोणियं च आहारेमो। तं तुब्भे णं ताओ! ममं जीवियाओ ववरोवेह, मंसं च सोणियं च आहारेह, .... एवं जाव पंचमे पुत्ते ।53

53. **ज्ञाताधर्मकथा, I.1.104-106**
    ...तं इच्छामि णं अम्मयाओ! तुब्भेहिं अब्भणुण्णाए समाणे समणस्स भगवओ महावीरस्स अंतिए मुंडे भवित्ता णं अगाराओ अणगारियं पव्वइत्तए। ।04
    तए णं सा धारिणी देवी तं अणिट्ठं अकंतं अप्पियं अमणुण्णं अमणामं असुयपुव्वं फरुसं गिरं सोच्चा निसम्म इमेणं एयारुवेणं मणोमाणसिएणं महया पुत्तदुक्खेणं अभिभूया समाणी सेयागयरोमकूवपगलंत-चिलिणगाया सोयभरपवेवियंगी नित्तेया दीण-विमण-वयणा करयलमलिय व्व कमलमाला। तक्खणओलुग्ग-दुब्बलसरीर-लावण्णसुन्न-निच्छाय-गयसिरीया पसिढिलभूसण-पडंतखुम्मिय संचुण्णियध ।वलवलय-पब्भट्ठउत्तरिज्जा सूमाल-विकिण्ण-केसहत्था मुच्छावसनट्ठचेय-गरूई परसुनियत्त

व्व चंपगलया निव्वत्तमेह व्व इंदलट्ठी विमुक्कसंधिबंधणा कोट्टिमतलंसि सव्वंगेहिं धसत्ति पडिया।।105

तए णं सा धारिणी देवी ससंभमोवत्तियाए तुरियं कंचणभिंगारमुहविणिग्गयसीयलजल विमलधाराए परिसिंचमाण निव्वावियगायलट्ठी उक्खेवय-तालविंट-वीयणग-जणियवाएणं सफुसिएणं अंतेउर-परिजणेणं आसासिया समाणी मुत्तावलि-सन्निगास-पवडंत-अंसुधाराहिं सिंचमाणी पओहरे, कलुण-विमण-दीणा रोयमाणी कंदमाणी तिप्पमाणी सोयमाणी विलवमाणी मेहं कुमार एवं वयासी—तुमं सि णं जाया! अम्हं एगे पुत्ते इट्ठे कंते पिए मणुण्णे मणामे थेज्जे वेसासिए सम्मए बहुमए अणुमए भंडकरंडगसमाणे रयणे रयणभूए जीविय-उस्सासिए हियय-णंदि-जणणे उंबरपुप्फं व दुल्लहे सवणयाए, किमंग पुण पासणयाए? नो खलु जाया! अम्हे इच्छामो खणमवि विप्पओगं सहित्तए। तं भुंजाहि ताव जाया! विपुले माणुस्सए कामभोगे जाव ताव वयं जीवामो। तओ पच्छा अम्हेहिं कालगएहिं परिणयवए वड्ढिय-कुलवंसतंतु-कज्जम्मि निरावयक्खे समणस्स भगवओ महावीरस्स अंतिए मुंडे भवित्ता अगाराओ अणगारियं पव्वइस्ससि।।106

54. **विपाकश्रुत, I.9.50**

तए णं से पूसनंदी राया सिरीए देवीए माइभत्ते यावि होत्था। कल्लाकल्लिं जेणेव सिरी देवी तेणेव उवागच्छइ, उवागच्छित्ता सिरीए देवीए पायवडणं करेइ, करेत्ता सयपाग-सहस्सपागेहिं तेल्लेहिं अब्भंगावेइ अट्ठिसुहाए मंससुहाए तयासुहाए रोमसुहाए—चउव्विहाए संवाहणाए संवाहावेइ, संवाहावेत्ता सुरभिणा गंधट्टएणं उव्वट्टावेइ, उव्वट्टावेत्ता तिहिं उदएहिं मज्जावेइ, [तं जहा—उसिणोदएणं 'सीओदएणं गंधोदएण'] विउलं असणं पाणं खाइमं साइमं भोयावेइ....।

55. **आवश्यकनिर्युक्ति, प्रथम भाग, गाथा 194-195**

पढमो अकालमच्चू, तहिं तालफलेण दारगो पहतो। कन्ना य कुलगरेणं, सिट्ठे गहिता उसभपत्ती।।

भोगसमत्थं नाउं वरकम्मं तस्स कासि देविंदो। दोण्हं वरमहिलाणं, वहुकम्मं कासि देवीओ।।

56. **ज्ञाताधर्मकथा, I.16.41-49**

...इमं च णं सूमालिया दारिया ण्हाया चेडिया-चक्कवाल-संपरिवुडा उप्पिं आगासतलगंसि कणग-तिंदूसएणं कीलमाणी-कीलमाणी विहरइ।।41

तए णं से जिणदत्ते सत्थवाहे सूमालियं दारियं पासइ, पासित्ता सूमालियाए दारियाए रूवे य जोव्वणे य लावण्णे य जायविम्हए कोडुंबियपुरिसे सद्दावेइ, सद्दावेत्ता एवं वयासी—एस णं देवाणुप्पिया! कस्स दारिया? किं वा नामधेज्जं से?42

तए णं से कोडुंबियपुरिसा जिणदत्तेणं सत्थवाहेणं एवं वुत्ता समाणा हट्ठतुट्ठा करयल परिग्गहियं सिरसावत्तं मत्थए अंजलिं कट्टु एवं वयासी—एस णं देवाणुप्पिया! सागरदत्तस्स सत्थवाहस्स धूया भद्दाए भारियाए अत्तया सूमालिया नामं दारिया—सुकुमाल पाणिपाया जाव रूवेण य जोव्वणेण य लावण्णेण य उक्किट्ठा। ।43

तए णं जिणदत्ते सत्थवाहे तेसिं कोडुंबियाणं अंतिए एयमट्ठं सोच्चा जेणेव सए गिहे तेणेव उवागच्छइ, उवागच्छित्ता ण्हाए मित-नाइ-परिवुडे चंपाए नयरीए मज्झंमज्झेणं जेणेव सागरदत्तस्स गिहे तेणेव उवागए। ।44

तए णं से सागरदत्ते सत्थवाहे जिणदत्तं सत्थवाहं एज्जमाणं पासइ, पासित्ता आसणाओ अब्भुट्ठेइ, अब्भुट्ठेत्ता आसणेणं उवनिमंतेइ, उवनिमंतेत्ता आसत्थं वीसत्थं सुहासणवरगयं एवं वयासी—भण देवाणुप्पिया! किमागमणपओयणं?45

तए णं से जिणदत्ते सागरदत्तं एवं वयासी—एवं खलु अहं देवाणुप्पिया! तव धूयं भद्दाए अत्तियं सूमालियं सागरस्स भारियत्ताए वरेमि। जइ णं जाणह देवाणुप्पिया! जुत्तं वा पत्तं वा सलाहणिज्जं वा सरिसो वा संजोगो, ता दिज्जउ णं सूमालिया सागरदारगस्स। तए णं देवाणुप्पिया! भण किं दलयामो सुंकं सूमालियाए?46

तए णं से सागरदत्ते सत्थवाहे जिणदत्तं सत्थवाहं एवं वयासी—एवं खलु देवाणुप्पिया! सूमालिया दारिया एगा एगजाया इट्ठा कंता पिया मणुण्णा मणामा जाव उंबरपुप्फं व दुल्लहा सवणयाए, किमंग पुण पासणयाए? तं नो खलु अहं इच्छामि सूमालियाए दारियाए खणमवि विप्पओगं। तं जइ णं देवाणुप्पिया! सागरए दारए मम घरजामाउए भवइ, तो णं अहं सागरस्स सूमालिय दलयामि। ।47

तए णं से जिणदत्ते सत्थवाहे सागरदत्तेणं सत्थवाहेणं एवं वुत्ते समाणे जेणेव सए गिहे तेणेव उवागच्छइ, उवागच्छित्ता। सागरगं दारगं सद्दावेइ, सद्दावेत्ता एवं वयासी—एवं खलु पुत्ता! सागरदत्ते सत्थवाहे ममं एवं वयासी—एवं खलु देवाणुप्पिया! सूमालिया दारिया—इट्ठा कंता पिया मणुण्णा मणामा जाव उंबरपुप्फं व दुल्लहा सवणयाए, किमंग पुण पासणयाए? तं नो खलु अहं इच्छामि सूमालियाए दारियाए खणमवि विप्पओगं। तं जइ णं सागरए दारए मम घरजामाउए भवइ, तो णं दलयामि। ।48

तए णं से सागरए दारए जिणदत्तेणं सत्थवाहेणं एवं वुत्ते समाणे तुसिणीए। ।49

**57. ज्ञाताधर्मकथा, I.1.90**

...सरिसियाणं सरिव्वयाणं सरित्तयाणं सरिसलावण्ण रूव-जोव्वण-गुणोववेयाणं सरिसएहिंतो रायकुलेहिंतो आणिल्लियाणं पसाहणट्ठंग-अविहववहु-ओवयण-मंगलसुजंपिएहिं अट्ठहिं रायवरकन्नाहिं सद्धिं एगदिवसेणं पाणिं गिण्हाविंसु।।

**58. ज्ञाताधर्मकथा, I.14.12, 19**

तए णं से तेयलिपुत्ते...एवं वयासी—गच्छह, णं तुब्भे देवाणुप्पिया! कलायस्स मूसियारदारयस्स धूयं भद्दाए अत्तयं पोट्टिलं दारियं मम भारियत्ताए वरेह। ।12

तए णं तेयलिपुत्ते पोट्टिलं दारियं भारियत्ताए उवणीयं पासइ, ...पाणिग्गहणं करेइ, ...। ।19

59. **अन्तकृद्दशा, III.8.60**

देवाणुप्पिया! सोमिलं माहणं जायित्ता सोमं दारियं गेण्हह, गेण्हित्ता कण्णंतेउरंसि पक्खिवह। तए णं एसा गयसुकुमालस्स कुमारस्स भारिया भविस्सइ।

60. **ज्ञाताधर्मकथा, I.16.50-51**

तए णं जिणदत्ते सत्थवाहे अण्णया कयाइ सोहणंसि तिहि-करण-नक्खत्त-मुहुत्तंसि विपुलं असण-पाण-खाइम-साइमं उवक्खडावेइ, उवक्खडावेत्ता मित्त नाइ-नियग-सयण-संबंधि-परियणं आमंतेइ, जाव सक्कारेत्ता सम्माणेत्ता सागरं दारगं ण्हायं जाव सव्वालंकारविभूसियं करेइ, करेत्ता पुरिससहस्सवाहिणीयं सीयं दुरूहावेइ, मित्त-नाइ-नियग-सयण-संबंधि-परियणेणं सद्धिं परिवुडे सव्विड्ढीए सयाओ गिहाओ निग्गच्छइ, निग्गच्छिता चंपं नयरिं मज्झंमज्झेणं जेणेव सागरदत्तस्स गिहे तेणेव उवागच्छइ, उवागच्छिता सीयाओ पच्चोरुहइ, पच्चोरुहित्ता सागरगं दारगं सागरदत्तस्स सत्थवाहस्स उवणेइ। ।50

तए णं से सागरदत्ते सत्थवाहे विपुलं असण-पाण-साइमं-उवक्खडावेइ, उवक्खडावेत्ता जाव सम्माणेत्ता सागरगं दारगं सूमालियाए दारियाए सद्धिं पट्टयं दुरूहावेइ, दुरूहावेत्ता सेयापीएहिं कलसेहिं मज्जावेइ, मज्जावेत्ता अग्गिहोमं करावेइ, करावेत्ता सागरगं दारयं सूमालियाए दारियाए पाणिं गेण्हावेइ। ।51

61. **उत्तराध्ययन, 22.9-10**

सव्वोसहीहि ण्हविओ कयकोउयमंगलो। दिव्वजुयलपरिहिओ आभरणेहिं विभूसिओ।।
मत्तं च गंधहत्थिं वासुदेवस्स जेट्ठगं। आरूढो सोहए अहियं सिरे चूड़ामणि जहा।।

62-I. **ज्ञाताधर्मकथा, I.8.62**

...मल्लिं विदेहरायवरकन्नं मम भारियत्ताए वरेहि, जइ वि य णं सा सयं रज्जसुंका।।

II. **विपाकश्रुत, I.9.39**

दत्तस्स धूयं कण्हसिरीए भारियाए अत्तयं देवदत्तं दारियं पूसनंदिस्स जुवरण्णो भारियत्ताए वरेह, जइ वि य सा सयरज्जसुंका।।

63. **ज्ञाताधर्मकथा, I.14.8-19**

तए णं सा पोट्टिला दारिया अण्णया कयाइ ण्हाया सव्वालंकार विभूसिया चेडिया-चक्कवाल-संपरिवुडाउप्पिं पासायवरगया आगासतलगंसि कणगतिंदूसएणं कीलमाणी-कीलमाणी विहरइ। ।8

इमं च णं तेयलिपुत्ते अमच्चे ण्हाए आसखंधवरगए महया-भड-चडगर-आसवाहणियाए निज्जायमाणे कलायस्स मूसियारदारगस्स गिहस्स अदूरसामंतेणं वीईवयइ। ।9

तए णं से तेयलिपुत्ते अमच्चे मूसियारदारगस्स गिहस्स अदूरसामंतेणं वीईवयमाणे-वीईवयमाणे पोट्टिलं दारियं उप्पिं आगासतलगंसि कणग-तिंदूसएणं कीलमाणिं

पासइ, पासित्ता पोट्टिलाए दारियाए रूवे य जोव्वणे य लावण्णे य अज्झोववण्णे कोडुंबियपुरिसे सद्दावेइ, सद्दावेत्ता एवं वयासी—एस णं देवाणुप्पिया! कस्स दारिया किं नामधेज्जा वा?10

तए णं कोडुंबियपुरिसा तेयलिपुत्तं एवं वयासी-एस णं सामी! लायस्स मूसियारदारयस्स धूया भद्दाए अत्तया पोट्टिला नामं दारिया—रूवेण य जोव्वणेण य लावण्णेण य उक्किट्ठा उक्किट्ठ सरीरा।।11

तए णं से तेयलिपुत्ते आसवाहणियाओ पडिणियत्ते समाणे अब्भिंतरठाणिज्जे पुरिसें सद्दावेइ, सद्दावेत्ता, एवं वयासी—गच्छह, णं तुब्भे देवाणुप्पिया! कलायस्स मूसियारदारयस्स धूयं भद्दाए अत्तयं पोट्टिलं दारियं मम भारियत्ताए वरेह।।12

तए णं ते अब्भिंतरठाणिज्जा पुरिसा तेयलिणा एवं वुत्ता समाणा हट्ठतुट्ठा करयल परिग्गहियं दसणहं सिरसावतं मत्थए अंजलिं कट्टु "एवं सामी"! तहत्ति आणाए विणएणं वयणं पडिसुणेंति, पडिसुणेत्ता तेयलिस्स अंतियाओ पडिनिक्खमंति, पडिनिक्खमित्ता जेणेव कलायस्स मूसियारदारयस्स गिहे तेणेव उवागया।।13

तए णं ते कलाए मूसियारदारए ते पुरिसे एज्जमाणे पासइ, पासित्ता हट्ठतुट्ठे आसणाओ अब्भुट्ठेइ, अब्भुट्ठेत्ता सत्तट्ठपयाइं अणुगच्छइ, अणुगच्छित्ता आसणेणं उवणिमंतेइ, उवणिमंतेत्ता आसत्थे वीसत्थे सुहासणवरगए एवं वयासी—संदिसंतु णं देवाणुप्पिया! किमागमणप ओयणं?14

तए णं ते अब्भिंतरठाणिज्जा पुरिसा कलायं मूसियारदारयं एवं वयासी—अम्हे णं देवाणुप्पिया! तव धूयं भद्दाए अत्तयं पोट्टिलं दारियं तेयलिपुत्तस्स भारियत्ताए वेरेमो। तं जइ णं जाणसि देवाणुप्पिया! जुत्तं वा पत्तं वा सलाहणिज्जं वा सरिसो वा संजोगो वा दिज्जउ णं पोट्टिला दारिया तेयलिपुत्तस्स। तो भण देवाणुप्पिया! किं दलामो सुंकं।।15

तए णं कलाए मूसियारदारए ते अब्भिंतरठाणिज्जे पुरिसे एवं वयासी—एस चेव णं देवाणुप्पिया! मम सुंके जण्णं तेयलिपुत्ते मम दारियानिमित्तेणं अणुग्गहं करेइ। ते अब्भिंतरठाणिज्जे पुरिसे विपुलेणं असण पाण-खाइम-साइमेणं पुप्फ वत्थ-गंध-मल्लालंकारेणं सक्कारेइ सम्माणेइ, सक्कारेत्ता सम्माणेत्ता पडिविसज्जेइ।।16

कलायस्स मूसियारदारयस्स गिहाओ पडिनियत्तंति, जेणेव तेयलिपुत्ते अमच्चे तेणेव उवागच्छंति, उवागच्छित्ता तेयलिपुत्तं अमच्चं एयमट्ठं निवेइंति।।17

तए णं कलाए मूसियारदारए अण्णया कयाइं सोहणंसि तिहि-करण-नक्खत्त-मुहुतंसि पोट्टिलं दारियं ण्हायं सव्वालंकार-विभूसियं सीयं दुरुहेत्ता मित्त-नाइ-नियग-सयण-संबंधि-परियणेणं सद्धिं संपरिवुडे साओ गिहाओ पडिनिक्खमइ, पडिनिक्खमित्ता। सव्विड्ढीए तेयलिपुरं नयरं मज्झंमज्झेणं जेणेव तेयलिस्स गिहे तेणेव उवागच्छइ, पोट्टिलं दारियं तेयलिपुत्तस्स सयमेव भारियत्ताए दलयइ।।18

तए णं तेयलिपुत्ते पोट्टिलं दारियं भारियत्ताए उवणीयं पासइ, पासित्ता हट्ठतुट्ठे पोट्टिलाए सद्धिं पट्टयं दुरुहइ, दुरुहित्ता सेयापीएहिं कलसेहिं अप्पाणं मज्जावेइ, मज्जावेत्ता अग्गिहोमं कारेइ, कारेत्ता पाणिग्गहणं करेइ, ...।।19

64. **ज्ञाताधर्मकथा, I.1.91**

तए णं तस्स मेहस्स अम्मापियरो इमं एयारूवं पीइदाणं दलयंति—अट्ठ हिरण्णकोडिओ अट्ठ सुवण्णकोडीओ गाहाणुसारेण भाणियव्वं जाव पेसणकारियाओ, अण्णं च विपुलं धम-कणग-रयण-मणि-मोत्तिय-संख-सिल-प्पवाल-रत्तरयण-संत-सार-सावएज्जं ...।।

65. **उपासकदशा, 8.6**

तस्स णं महासतयस्स गाहावइस्स रेवतीपामोक्खाओ तेरसभारियाओ होत्था ...।।

66. **अन्तकृद्दशा, VII.1-2 (ब्यावर प्रकाशन)**

1. नंदा तह, 2. नंदवई, 3. नंदुत्तर, 4. नंदिसेणिया चेव।
5. मरुता, 6. सुमरुता, 7. महमरुत्ता, 8. मरुदेवा य अट्ठमा।।1

9. भद्दा य, 10. सुभद्दा य, 11. सुजाया, 12. सुमणाइया।
11. भूयदिण्णा य बोधव्वा, सेणिय भज्जाण नामाइं।।2

67. **मज्झिमनिकाय, मज्झिमपण्णासक, IV.32.10**

अथ खो आयस्मतो रट्ठपालस्स पुराणदुतियिका पच्चेकं...।

68. **उपासकदशा, 8.7**

तस्स णं महासतयस्स रेवतीए भारियाए कोलहरियाओ अट्ठ हिरण्णकोडीओ, अट्ठ वया दसगोसाहस्सिएणं वएणं होत्था। अवसेसाणं दुवालसण्हं भारियाणं कोलहरिया एगमेगा हिरण्णकोडी, एगमेगे य वए दसगोसाहस्सिएणं वएणं होत्था।

69. **भगवती, 12.2.64**

तए णं सा जयंति समणोवासिया समणस्स भगवओ महावीरस्स अंतियं एयमट्ठं सोच्चा निसम्म हट्ठतुट्ठा...।

70. **ज्ञाताधर्मकथा, I.16.131**

...दोवइं रायवरकण्णं एवं वयासी—जस्स णं अहं तुमं पुत्ता! रायस्स वा जुवरायस्स वा भारियत्ताए सयमेव दलइस्सामि, तत्थ णं तुमं सुहिया वा दुहिया वा भवेज्जासि। तए णं मम जावज्जीवाए हिययदाहे भविस्सइ। तं णं अहं तव पुत्ता! अज्जयाए सयंवरं वियरामि। अज्जयाए णं तुमं दिन्नसयंवरा। जं णं तुमं सयमेव रायं वा जुवरायं वा वरेहिसि, से णं तव भत्तारे भविस्सइ....।।

71. **उपासकदशा, 1.27**

तयाणंतरं च णं सदारसंतोसीए परिमाणं करेइ—नन्नत्थ एक्काए सिवनंदाए भारियाए, अवसेसं सव्वं मेहुणविहिं पच्चक्खाइ।।

72-I. **स्थानांग, 4.288, 512**
चउव्विहे आहारे पण्णत्ते, तं जहा—असणे, पाणे, खाइमे, साइमे।

II. **ज्ञाताधर्मकथा, I.7.6**
...असण-पाण-खाइम-साइमेणं...।

III. **दशवैकालिक, 5.1.47**
असण पाणगं वा वि खाइमं साइमं तहा।

73. **आचारचूला, 1.7.370 (ब्या.प्र.)**
...पाणगजातं जाणेज्जा तं जहा—तिलोदगं वा तुसोदगं वा जवोदगं वा आयामं वा सोवीरं वा सुद्धवियडं वा, अण्णतरं वा तहप्पगारं पाणगजातं....।

74. **आचारचूला, 1.8.373 (ब्या.प्र.)**
...तं जहा—अंब पाणगं वा अंबाडगपाणगं वा कविट्ठपाणगं वा मातुलुंगपाणगं वा मुद्दियापाणगं वा दालिमपाणगं वा खज्जूरपाणगं वा णालिएरपाणगं वा करीरपाणगं वा कोलपाणगं वा आमलगपाणगं वा चिंचापाणगं वा ...।

75. **स्थानांग, 3.376-78**
...पाणगाइं...
उस्सेइमे, संसेइमे, चाउलधोवणे।
...तिलोदए, तुसोदए, जवोदए।
...आयामए, सोवीरए, सुद्धवियडे।

76. **स्थानांग, 3.87**
...अम्मापिउणो, भट्टिस्स, धम्मायरियस्स। ....थालीपागसुद्धं अट्ठारसवंजणाउलं भोयणं भोयावेत्ता...।

77. **उत्तराध्ययन, 12.34**
अच्चेमु ते महाभाग! न ते किंचि न अच्चिमो। भुंजाहि सालिमं कूरं नाणावंजणसंजुयं।।

78. **दशवैकालिक, 3.8**
सोवच्चले सिंधवे लोणे, रामालोणे य आमए। सामुद्दे पंसुखारे य, कालालोणे य आमए।।

79. **ज्ञाताधर्मकथा, I.5.110, 114-116**
तए णं से मंडुए राया सेलगस्स अणगारस्स सरीरगं सुक्कं भुक्खं सव्वाबाहं सरोगं पासइ, पासित्ता एवं वयासी—अहण्णं भंते!...तुब्भे णं भंते! मम जाणसालासु समोसरह, फासु-एसणिज्जं पीढ फलग-सेज्जा-संथारगं ओगिण्हित्ता णं विहरइ।।110

...ते मंडुए...सेलगस्स फासु-एसणिज्जेणं ओसह-भेसज्ज-भत्तपाणेणं तेगिच्छं आउट्टेह।।114

...सेलगस्स अहापवत्तेहिं ओसह-भेसज्ज-भत्तपाणेहिं तेगिच्छं आउट्टेंति, मज्जपाणगं च से उवदिसंति।।115

...मज्जपाणएंण य से रोगायंके उवसंते यावि होत्था...116

80. **उपासकदशा, 8.20**

...सा रेवती गाहावइणी...सुरं च महुं च मेरगं च मज्जं च सीधुं च पसण्णं च आसाएमाणी ...विहरइ।

81. **विपाकश्रुत, I.2.24**

...बहूहिं गोमंसेहि य सोल्लेहि य जाव तलिएहि य भज्जिएहि य परिसुक्केहि य लावणेहि...।

82. **विपाकश्रुत, I.8.12**

...बहवे मच्छिया य वागुरिया य साउणिया य दिण्णभइभत्तवेयणा कल्लाकल्लिं बहवे सण्हमच्छा य जाव पडागाइपडागे य, अए य महिसे य, तित्तिरे य मऊरे य जीवियाओ ववरोवेंति,...माहिट्ठाणि य आमलरसियाणि य मुद्दियारसियाणि य कविट्ठरसियाणि य दालिमरसियाणि य मच्छरसियाणि य तालियाणि य भज्जियाणि य सोल्लियाणि य उवक्खडावेति...।

83. **उपासकदशा, 8.20, 22**

...सा रेवती गाहावइणी मंसलोलुया मंसमुच्छिया मंसगढिया मंसगिद्धा मंस अज्झोववण्णा बहुविहेहिं मंसेहिं सोल्लेहि य तलिएहि य भज्जिएहि य... ।20

मंसलोलुया मंसमुच्छिया मंसगढिया मंसगिद्धा मंसअज्झोववण्णा कोलघरिए पुरिसे सद्दावेइ, सद्दावेत्ता एवं वयासी–तुब्भे दुवाणुप्पिया! ममं कोलहरिएहिंतो वएहिंतो कल्लाकल्लिं दुवे-दुवे गोणपोयए उद्दवेह, उद्दवेता ममं उवणेह।।22

84. **उत्तराध्ययन, 22.14, 16-17**

अह सो तत्थ निज्जंतो दिस्स पाणे भयद्दुए। वाडेहिं पंजरेहिं च सन्निरूद्धे सुदुक्खिए।।14
कस्स अट्ठा इमे पाणा एए सव्वे सुहेसिणो। वाडेहिं पंजरेहिं च सन्निरूद्धा य अच्छहिं।।16
अह सारही तओ भणइ एए भद्दा उ पाणिणो। तुज्झ विवाहकज्जंमि भोयावेउं बहुं जणं।।17

85. **सूत्रकृतांग, II.6.37-41**

थूलं उरब्भं इह मारियाणं उद्दिट्ठभतं च पगप्पएत्ता।
त लोणतेल्लेण उवक्खडेत्ता सपिप्पलीयं पगरंति मंसं।।37
तं भुजंमाणा पिसियं पभुयं णो उवलिप्पामो वयं रएणं।
इच्चेवमाहसुं अणज्जधम्मा अणारिया बाल रसेसु गिद्धा।।38

जे यावि भुंजंति तहप्पगारं सेवंति ते पावमजाणमाणा।
मणं ण एयं कुसला करेंति वाया वि एसा बुइया उ मिच्छा।।39
सव्वेसि जीवाण दयट्ठयाए सावज्जदोसं परिवज्जयंता।
तस्संकिणो इसिणो णायपुत्ता उद्दिट्ठभत्तं परिवज्जयंति।।40
भूयाभिसंकाए दुगुंछमाणा सव्वेसि पाणाण णिहाय दंडं।
तम्हा ण भुंजंति तहप्पगारं एसोऽणुधम्मो इह संजयाणं।।41

**86. उत्तराध्ययन, 29.60**

नाणसंपन्नयाए णं भंते! जीवे किं जणयइ? नाणसंपन्नयाए णं जीवे सव्वभावाहिगमं जणयइ। नाणसंपन्ने णं जीवे चाउरंते संसारकंतारे न विणस्सइ।

जहा सूइ ससुत्ता पडिया वि न विणस्सइ। तहा जीवे ससुत्ते संसारे न विणस्सइ।।

नाणविणयतवचरित्तजोगे संपाउणइ ससमयपरसमयसंघायणिज्जे भवइ।।

**87. Ṛṣibhāṣita Sūtra, 17.1-2**

इमा विज्जा महाविज्जा, सव्वविज्जाण उत्तमा। जं विज्जं साहइत्ताणं सव्वदुक्खाण मुच्चती।।
जेण बन्धं च मोक्खं च जीवाणं गतिरागतिं। आयाभावं च जाणाति सा विज्ज दुक्खमोयणी।।

**88. दशवैकालिक, 9.4.5**

चउव्विहा खलु सुयसमाही भवइ तं जहा—1. सुयं में भविस्सइ त्ति अज्झाइयव्वं भवइ, 2. एगग्गचित्तो भविस्सामि त्ति अज्झाइयव्वं भवइ, 3. अप्पाणं ठावइस्सामि त्ति अज्झाइयव्वं भवइ, 4. ठिओ परं ठावइस्सामित्ति अज्झाइयव्वं भवइ।

**89. स्थानांग, 3.398**

वेइए ववसाए तिविधे पण्णत्ते, तं जहा—रिव्वेदे, जउव्वेदे, सामवेदे

**90-I. भगवती, 2.1.24**

...रिव्वेद-जजुव्वेद-सामवेद-अहव्वणवेद-इतिहास-पंचमाणं निघंटुछट्ठाणं-चउण्हं वेदाणं संगोवंगाणं सरहस्साणं सारए धारए पारए संडंगवी सट्ठितंतविसारए, संखाणे सिक्खाकप्पे वागरणे छंदे निरूत्ते जोतिसामयणे, अण्णेसु य बहुसु बंभण्णएसु परिव्वायएसु य नवेसु सुपरिनिट्ठिए या वि होत्था।

**II. औपपातिक, 97**

ते णं परिव्वाया रिउवेद-यजुव्वेद-सामवेद-अहव्वणवेद-इतिहासपंचमाणं निघंटु-छट्ठाणं संगोवंगाणं सरहस्साण चउण्हं वेदाणं सारगा पारगा धारगा सडंगवी सट्ठितंत-विसारया संखाणे सिक्खाकप्पे वागरणे छंदे निरुत्ते जोइसामयणे अण्णेसु बहूसु 'बंभण्णएसु य सत्थेसु' सुपरिणिट्ठिया यावि होत्था।

**91. दीघनिकाय, सीलक्खन्धवग्गपालि III.1.256**

...तिण्णं वेदानं पारगू सनिघण्डुकेटुभानं साक्खरप्पभेदानं इतिहासपंचमानं पदको वेय्याकरणो लोकायतमहापुरिसलक्खणेसु...।

92. **अनुयोगद्वार, 1.25**

से किं तं लोइयं भावावस्सयं? लोइयं भावावस्सय—पुव्वण्हे भारहं, अवरण्हे रामायणं।

93. **अनुयोगद्वार, 2.49, 9.548, एवं नंदी, 4.67**

....लोइयं भावासुयं (मिच्छसुयं)—जं इमं अण्णाणिएहिं मिच्छदिट्ठीहिं सच्छंदबुद्धि-मइ-विगप्पियं तं जहा—1. भारहं 2. रामायणं 3-4. हंभीमारसुरुत्तं 5. कोडिल्लयं 6. घोडमुहं 7. सगभद्दियाओ 8. कप्पासियं 9. नागसुहुमं 10. कणगसत्तरी 11. वेसियं 12.वइसेसियं 13. बुद्धवयणं 14. काविलं 15. लोगायतं 16. सट्ठितंतं 17. माढरं 18. पुराणं 19. वागरणं 20. नाडगादि। अहवा बावत्तरिकलाओ चत्तारि वेया संगोवंगा।

94-I. **आवश्यकनिर्युक्ति, अवचूर्णि, भाग, 2 पृ. 136, (सूयगडो, पृ. 560 पर उद्धृत)**

पापोपादानं श्रुतं पापश्रुतम्।

II. **उत्तराध्ययन बृहद्वृत्ति, पत्र, 617 एवं समवायांगवृत्ति, पत्र 47 (समवाओ पृ. 154 पर उद्धृत)**

पापोपादानानि श्रुतानि पापश्रुतानि

95. **सूत्रकृतांग, II.2.18**

...णाणाविहं पावसुयज्झयणं भवइ, तं जहा—1. भोमं 2. उप्पायं 3. सुविणं 4. अंतलिक्खं 5. अंगं 6. सरं 7. लक्खणं 8. वंजणं 9. इत्थिलक्खणं 10. पुरिसलक्खणं 11. हयलक्खणं 12. गयलक्खणं 13. गोणलक्खणं 14. मेंढलक्खणं 15. कुक्कुडलक्खणं 16. तित्तिरलक्खणं 17. वट्टगलक्खण 18. लावगलक्खणं 19. चक्कलक्खणं 20. छत्तलक्खणं 21. चम्मलक्खणं 22. दंडलक्खण 23. असिलक्खणं 24. मणिलक्खणं 25. कागणिलक्खणं 26. सुभगाकरं 27. दुब्भगाकर 28. गब्भाकरं 29. मोहणकरं 30. आहव्वणिं 31. पागसासणिं 32. दव्वहोमं 33. खत्तियविज्जं 34. चंदचरियं 35. सूरचरियं 36. सुक्कचरियं 37. बहस्सइचरियं 38. उक्कापायं 39. दिसादाहं 40. मियचक्कं 41. वायसपरिमंडलं 42. पंसुवुट्ठिं 43. केसवुट्ठिं 44. मंसवुट्ठिं 45. रुहिरवुट्ठिं 46. वेयालिं 47. अद्धवेयालिं 48. ओसोवणिं 49. तालुग्घाडणिं 50. सोवागिं 51. सावरिं 52. दामिलिं 53. कालिंगिं 54. गोरिं 55. गंधारिं 56. ओवतणिं 57. उप्पतणिं 58. जंभणि 59. थंभणिं 60. लेसणिं 61. आमयकरणिं 62. विसल्लकरणिं 63. पक्कमणिं 64. अंतद्धाणिं।

96-I. **स्थानांग, 9.27**

णवविधे पावसुयपसंगे पण्णत्ते, तं जहा—

उप्पाते णिमित्ते मंते, आइक्खिए तिगिच्छिए। कला आवरणे अण्णाणे मिच्छापवयणे ति य।।

II. **समवायांग, 29.1**

एगूणतीसइविहे पावसुयपसंगे णं पण्णत्ते तं जहा-भोमे उप्पाए सुमिणे अंतलिक्खे अंगे सरे वंजणे लक्खणे।

भोमे तिविहे पण्णत्ते, तं जहा-सुत्ते वित्ती वत्तिए, एवं एक्केक्कं तिविहं।

विकहाणुजोगे विज्जाणुजोगे मंताणुजोगे जोगाणुजोगे अण्णतित्थियपवत्ताणुजोगे।

97. **नंदी, 4.65**

से किं तं सम्मसुयं। सम्मसुयं—जं इमं अरहंतेहिं भगवंतेहिं उप्पण्णनाणदंसणधरेहिं तेलोक्कचहिय- महिय-पूइएहिं तीयपडुप्पण्णमणागयजाणएहिं सव्वण्णूहिं सव्वदरिसीहिं पणीयं दुवालसंगं गणिपिडगं, तं जहा—आयारो सूयगडो ठाणं समवाओ वियाहपण्णत्ती नायाधम्मकहाओ उवासगदसाओ अंतगडदसाओ अणुत्तरोववाइयदसाओ पण्हावागरणाइं विवागसुयं दिट्ठिवाओ।।

98. **नंदी, 4.67**

अहवा बावत्तरिकलाओ चत्तारि य वेया संगोवंगा। एयाइं मिच्छदिट्ठिस्स मिच्छत्त-परिग्गहियाइं मिच्छसुयं। एयाइं चेव सम्मदिट्ठिस्स सम्मत्त-परिग्गहियाइं सम्मसुयं। अहवा मिच्छदिट्ठिस्स वि एयाइं चेव सम्मसुयं। कम्हा? सम्मत्तहेउत्तणओ। जम्हा ते मिच्छदिट्ठिया तेहिं चेव समएहिं चोइया समाणा सपक्खदिट्ठिओ चयंति। सेत्तं मिच्छसुयं।

99. **अनुयोगद्वारहारिभद्रीयवृत्ति, पृ. 26**

अध्ययनार्थकथनविधिरनुयोगः।

100-I. **नंदी, 5.127**

सुत्तत्थो खलु पढमो, बीओ निज्जुत्तिमीसओ भणिओ।
तइओ य निरवसेसो, एस विही होइ अणुओगे।।

II. **बृहत्कल्पभाष्य, 209, 213 वृत्ति**

सुत्तत्थो खलु पढमो, बीओ निज्जुत्तिमीसओ भणिओ। तइओ य निरवसेसो, एस विही होइ अणुओगे।।

निरवयवो न हु सक्को, सयं पगासो उ संपयंसेउं। कुंभजले वि हु तुरिउज्झियम्मि न हु तिम्मए लिट्ठू।।

द्वितीयस्यां परिपाट्यां 'निर्युक्तिमिश्रितः' पीठिकया सूत्रस्पर्शिकनिर्युक्त्या च समन्वितः ...तृतीयस्यां परिपाट्यामनुयोगो निरवशेषो वक्तव्यः, पद-पदार्थ-चालना-प्रत्यवस्थानादिभिः सप्रपञ्चं समस्तं कथयितव्यमिति भावः। एष विधिरनुयोगे ग्रहणधारणादिसमर्थान् शिष्यान् प्रति वेदितव्यः।...

101-I. **आचारचूला, 1.42**

...वायण-पुच्छण-परियट्टणाणुपेह-धम्माणु-ओगचिंताए।

II. **स्थानांग, 5.220**

पंचविहे सज्झाए पण्णत्ते, तं जहा—वायणा, पुच्छणा, परियट्टणा, अणुप्पेहा, धम्मकहा।

III. **उत्तराध्ययन, 30.34**

वायणा पुच्छणा चेव तहेव परियट्टणा। अणुप्पेहा धम्मकहा सज्झाओ पंचहा भवे।।

IV. **तत्त्वार्थसूत्र, 9.25**

वाचनाप्रच्छनानुप्रेक्षाम्नायधर्मोपदेशाः।

102. **नंदी, 4.127**

मूअं हुंकारं वा, बाढक्कार पडिपुच्छ वीमंसा। तत्तो पसंगपारायणं परिणिट्ठ सत्तमए।।

103. **ज्ञाताधर्मकथा, I.1.84**

तए णं तं मेहं कुमारं अम्मापियरो साइरेगट्ठवासजायगं चेव सोहणंसि तिहिकरण—मुहुत्तंसि कलायरियस्स उवणेंति।

104. **ज्ञाताधर्मकथा, I.1.86**

...कलायरिए मेहं कुमारं लेहाइयाओ गणियप्पहाणाओ सउणरुयपज्जवसाणाओ बावत्तरिं कलाओ सुत्तओ य अत्थओ य करणओ य सेहावेइ सिक्खावेइ...।

105-I. **ज्ञाताधर्मकथा, I.1.87**

तए णं मेहस्स कुमारस्स अम्मापियरो तं कलायरियं महुरेहिं वयणेहिं विउलेण य वत्थ-गंध-मल्लालंकारेणं सक्कारेंति सम्माणेंति, सक्कारेत्ता सम्माणेत्ता विउलं जीवियारिहं पीइदाणं दलयंति, दलइत्ता पडिविसज्जेंति।।

II. **अन्तकृद्दशा, III.1.9, राजप्रश्नीय, 808 (ब्या.प्र.)**

तए णं तस्स दढपइण्णस्स अणीयसकुमारस्स दारगस्स अम्मापियरो तं कलायरियं विउलेणं, असण-पाण-खाइम-साइमेणं वत्थ गंध-मल्लालंकारेणं सक्कारिस्संति सम्माणिस्संति, विउलं जीवियारिहं पीइदाणं दलइस्संति, दलइत्ता पडिविसज्जेहिंति।।

106. **आपस्तम्बधर्मसूत्र, I.1.13-17**

तस्मिंश्चेव विद्याकर्माऽऽन्तमविप्रतिपन्ने धर्मेभ्यः।।
यस्माद्धर्मानाचिनोति स आचार्यः तस्मै न द्रुह्येत्कदाचन
स हि विद्यातस्तं जनयति तच्छ्रेष्ठं जन्म।।

107. **महाभारत, शान्तिपर्व, 326.22**

न विनागुरुसम्बन्धं ज्ञानस्याधिगमः स्मृतः।

108. **सूत्रकृतांग, I.14.18-27**

संखाए धम्मं च वियागरंति बुद्धा हु ते अंतकरा भवंति।
ते परागा दोण्ह विमोयणाए संसोधियं पण्हमुदाहरंति।।18
णो छादए णो वि य लूसएज्जा माणं च सेवेज्ज पगासणं च।
ण यावि पण्णे परिहास कुज्जा ण याऽऽसिसावाद वियागरेज्जा।।19
भूयाभिसंकाए दुगुंछमाणे ण णिव्वहे मंतपएण गोयं।
ण किंचिमिच्छे मणुए पयासुं असाहुधम्माणि ण संवएज्जा।।20
हासं पि णो संधए पावधम्मे ओए तहियं फरूसं वियाणे।
णो तुच्छए णो य विकत्थएज्जा अणाइले य अकसाइ भिक्खु।।21
संकेज्ज या ऽसंकितभाव भिक्खू विभज्जवायं च वियागरेज्जा।
भासादुगं धम्मसमुट्ठितेहिं वियागरेज्जा समयाऽसुपण्णे।।22
अणुगच्छमाणे वितहंऽभिजाणे तहा तहा साहु अकक्कसेणं।
ण कत्थई भास विहिंसएज्जा णिरूद्धगं वावि ण दीहएज्जा।।23
समालवेज्जा पडिपुण्णभासी णिसामिया समियाअट्ठदंसी।
आणाए सिद्धं वयणं भिजुंजे अधिसंधए पावविवेग भिक्खू।।24
अहाबुइयाइं सुसिक्खएज्जा जएज्ज य णाइवेलं वएज्जा।
से दिट्ठिमं दिट्ठि ण लूसएज्जा से जाणइ भासिउं तं समाहिं।।25
अलूसए णो पच्छण्णभासी णो सुत्तमत्थं च करेज्ज अण्णं।
सत्थारभत्ती अणुवीचि वायं सुयं च सम्मं पडिवादएज्जा।।26
से सुद्धसत्ते उवहाणवं च धम्मं च जे विंदति तत्थ तत्थ।
आएज्जवक्के कुसले वियत्ते से अरिहइ भासिउं तं समाहिं।।27

109. **उत्तराध्ययन, 1.2**

आणानिद्देसकरे गुरुणमुववायकारए। इंगियागार संपन्ने से विणीए त्ति वुच्चइ।।2

110. **दशवैकालिक, 9.2.2**

एवं धम्मस्स विणओ मूलं परमो से मोक्खो। जेण कित्तिं सुयं सिग्घं निस्सेसं चाभिगच्छइ।।

111. **दशवैकालिक, 9.2.21**

विवत्ति अविणीयस्स संपत्ती विणियस्स य। जस्सेयं दुहओ नायं सिक्खं से अभिगच्छइ।।

112. **उत्तराध्ययन, 1.23**

एवं विणयजुत्तस्स सुत्तं अत्थं च तदुभयं। पुच्छमाणस्स सीसस्स वागरेज्ज जहासुयं।।

113. **उत्तराध्ययन, 12.18-19**

के एत्थ खत्ता उवजोइया वा अज्झावया वा सह खंडिएहिं।
एयं दंडेण फलेण हंता कंठम्मि घेत्तूण खलेज्ज जो णं?।।

अज्झावयाणं वयणं सुणेत्ता उद्धाइया तत्थ बहू कुमारा।
दंडेहि वित्तेहि कसेहि चेव समागया तं इसि तालयंति।।

114. **उत्तराध्ययन, 1.37**

...बालं सम्मइ सासंतो गलियस्सं व वाहए।।

115. **उत्तराध्ययन, 27.16**

जारिसा मम सीसाउ तारिसा गलिगद्दहा।

116. **उत्तराध्ययन, 11.4-5**

अह अट्ठहिं ठाणेहिं सिक्खासीले त्ति वुच्चई। अहस्सिरे सया दंते न य मम्ममुदाहरे।।
नासीले न विसीले न सिया अइलोलुए। अकोहणे सच्चरए सिक्खासीले त्ति वुच्चई।।

117. **उत्तराध्ययन, 11.14**

वसे गुरुकुले निच्चं जोगवं उवहाणवं। पियंकरे पियंवाई से सिक्खं लद्धुमरिहई।।

118. **उत्तराध्ययन, 11.3**

अह पंचहिं ठाणेहिं जेहिं सिक्खा न लब्भई। थंभा कोहा पमाएणं, रोगेणालस्सएण य।।

119. **राजप्रश्नीय, 185 (ब्या.प्र.)**

...पोत्थयरयणस्स...वण्णावासे पण्णत्ते...
...कंबिआओ...दोरे...गंठी...पत्तगाइं...लिप्पासणे...छंदणे...संकला...मसी...लेहणी...
अक्खराइं...।

120. **पाणिनी अष्टाध्यायी, 3.2.21, 4.1.49, 1.3.75, 1.3.11**

...लिपिलिबि..., 3.2.21

...रण्ययवयवन (यवनाल्लिप्याम्, महाभाष्य, 4.1.49)

...यमोऽग्रन्थे, 1.3.75

स्वरिते..., 1.3.11

121. **भगवतीवृत्ति, 1.1.2, पृ. 5**

लिपिः पुस्तकादावक्षरविन्यासः

122-I. **समवायांग, 18.5**

बंभीए णं लिवीए अट्ठारसविहे लेखविहाणे पण्णत्ते तं जहा—1. बंभी 2. जवणालिया 3. दोसऊरिया 4. खरोट्ठिया 5. खरसाहिया 6. पहाराइया 7. उच्चत्तरिया 8. अक्खरपुट्ठिया 9. भोगवइया 10. वेणइया 11. निण्हइया 12. अंकलिवी 13. गणियलिवी 14. गंधव्वलिवी (भूयलिवी) 15. आयंसलिवी 16. माहेसरी 17. दामिली 18. पोलिंदी.

II. **प्रज्ञापना, 1.98**
बंभीए णं लिवीए अट्ठारसविहे लेक्खविहाणे पण्णत्ते, तं जहा—बंभी जवणाणिया दोसापुरिया खरोट्ठी पुक्खरसारिया भोगवईया पहराईयाओ य अंतक्खरिया अक्खरपुट्ठिया वेणइया णिण्हइया अंकलिवी गणितलिवी गंधव्वलिवी आयंसलिवी माहेसरी दामिली पोलिंदी।

123. **भगवती, 1.1.2-3**
नमो बंभीए लिवीए।
नमो सुयस्स।

124. **ललितविस्तर, अध्याय-10, पृ. 88 (मिथिला विद्यापीठ दरभंगा प्रकाशन)**
कतमां मे भो उपाध्याय लिपिं शिक्षापयासि। ब्राह्मी खरोष्टीपुष्करसारिं अंगलिपिं वंगलिपिं मगधलिपिं मंगल्यलिपिं अंगुल्यलिपिं शकारिलिपिं ब्रह्मगलिपिं पारूस्यलिपिं द्राविडलिपिं किरातलिपिं दाक्षिण्यलिपिं उग्रलिपिं संख्यालिपिं अनुलोमलिपिं अवमूर्धलिपिं दरदलिपिं, खाष्यलिपिं चीनलिपिं लूनलिपिं हूणलिपिं मध्याक्षरविस्तरलिपिं पुष्पलिपिं देवलिपिं नागलिपिं यक्षलिपिं गन्धर्वलिपिं किन्नरलिपिं महोरगलिपिं असुरलिपिं गरूडलिपिं मृगचक्रलिपिं वायसरूतलिपिं भौमदेवलिपिं अन्तरिक्षदेवलिपिं उत्तरकुरूद्वीपलिपिं अपरगोडानीलिपिं पूर्वविदेहलिपिं उत्क्षेपलिपिं निक्षेपलिपिं विक्षेपलिपिं प्रक्षेपलिपिं सागरलिपिं वज्रलिपिं लेखप्रतिलेखलिपिं अनुद्रुतालिपिं शास्त्रावर्ता गणनावर्तालिपिं उत्क्षेपावर्तालिपिं निक्षेपावर्तालिपिं पादलिखितलिपिं द्विरुत्तरपदसंधिलिपिं यावद्दशोत्तरलिपिं मध्याहारिणिलिपिं सर्वरुतसंग्रहणीलिपिं विद्यानुलोभाविमिश्रतलिपिं ऋषितपस्तप्तां रोचमानां धरणीप्रेक्षिणीलिपिं गगनप्रेक्षिणीलिपिं सर्वौषधिनिष्यन्दां सर्वसारसंग्रहणी सर्वभूतरुतसंग्रहणीम्। आसां भो उपाध्याय चतुष्षष्टीलिपिनां कतमां त्वं शिष्यापयिष्यसि।

125-I. **आवश्यकनिर्युक्ति, गाथा-212**
लेहं लिवीविहाणं जिणेणं बंभीइ दाहीणकरेणं।
गणिअं संखाण सुंदरीइ वामेण उवइट्ठं।।

II. **आवश्यकचूर्णि, पृ. 156**
बंभीए दाहिणहत्थेण लेहो दाइतो।

III. **भगवतीवृत्ति, 1.1.2, पृ. 5**
लेह लिवीविहाणसं जिणेण बंभीइ दाहिणकरेणं।

IV. **त्रिषष्टिशलाकापुरुषचरित्र, 1.2.963**
अष्टादश लिपिब्राह्मिया अपसव्येन पाठिना।

126. **आदिपुराण, 16.104-108**

विभुः करद्वयेनाभ्यां लिखन्नक्षरमालिकाम्। उपदिशल्लिपिं संख्यास्थानं चाङ्कैरनुक्रमात्।।
ततो भगवतो वक्त्रान्निः सृतामक्षरावलीम्। सिद्धं नम इति व्यक्तमंङ्लां सिद्धमातृकाम्।।
अकारादिहकारान्तां शुद्धां मुक्तावलीमिव। स्वरव्यंजनभेदेन द्विधा भेदमुपेयुषीम्।।
अयोगवाहपर्यन्तां सर्वविद्यासु संतताम्। संयोगाक्षरसंभूतिं नैकबीजाक्षरैश्चिताम्।।
समवादीधरद् ब्राह्मी मेधाविन्यतिसुन्दरी। सुन्दरी गणितं स्थाक्रमैः सम्यगधारयत्।।

127. **भुवलय, 5.146-159 (समवाओ, पृ. 108 पर उद्धृत)**

रुशनमाडलन्याचार्य वांग्मय। परियलि ब्राह्मियू व य दे।
हिरियलादुदरिन्द मोदलिन लिपियंक। एरडनेयदु यवनांक।
म्रलिद दोषउपरिका मूदुदु। वराटिका नाल्कने अंक।
सर्व जे खरसापिका लिपि अइदंक। वरप्रभारात्रिका आरुम्।।
सर उच्चतारिका एलुम्।। सर पुस्तिकाक्षर एन्ट।।
वरद भोगयवत्ता नवमा (ओंबत्तु)।। सर वेदनतिका हत्तु।।
सिरि निन्हतिका हन्नोंदु।। सर माले अंक हन्नेरडु।।
परम गणित हदिमरु।। सर हदिनाल्कु गान्धर्वं।।
सरि हदिनयदु आदर्श।। वर माहेश्वरि हरिनारु।।
बरुव दामा हदिनेलु।। गुरुवु बोलिंदि हदिनेन्टु।।

128. **भगवतीवृत्ति, 1.1.2, पृ. 5**

लिपिः—पुस्तकादावक्षरविन्यासः सा चाष्टादशप्रकाराऽपि श्रीमन्नाभेयजिनेन स्वसुताया ब्राह्मीनामिकाया दर्शिता ततो ब्राह्मीत्यभिधीयते।

129. **प्रज्ञापना, 1.98**

भासारिया जे णं अद्धमागहाए भासाए भासिंति, जत्थ वि य णं बंभी लिवी पवत्तइ।

130-I. **समवायांग, 72.7**

बावतरिं कलाओ पण्णत्ताओ तं जहा—1. लेहं 2. गणियं 3. रूवं 4. नट्टं 5. गीयं 6. वाइयं 7. सरगयं 8. पुक्खरगयं 9. समतालं 10. जूयं 11. जणवायं 12. पोरेकत्वं 13. अट्ठावयं 14. दगमट्टियं 15. अण्णविहिं 16. पाणविहिं 17. लेणविहिं 18. सयणविहिं 19. अज्जं 20. पहेलियं 21. मागहियं 22. गाहं 23. सिलोगं 24. गंधजुत्तिं 25. मधुसित्थं 26. आभरणविहिं 27. तरुणीपडिकम्मं 28. इत्थीलक्खणं 29. पुरिसलक्खणं 30. हयलक्खणं 31. गयलक्खणं 32. गोणलक्खणं 33. कुक्कुडलक्खणं 34. मिंढयलक्खणं 35. चक्कलक्खणं 36. छत्तलक्खणं 37. दंडलक्खणं 38. असिलक्खणं 39. मणिलक्खणं 40. काकणिलक्खणं 41. चम्मलक्खणं 42. चंदचरियं 43. सूरचरियं 44. राहुचरियं 45. गहचरियं

46. सोभाकरं 47. दोभाकरं 48. विज्जागयं 49. मंतगयं 50. रहस्सगयं 51. सभासं 52. चारं 53. पडिचारं 54. वूहं 55. पडिवूहं 56. खंधावारमाणं 57. नगरमाणं 58. वत्थुमाणं 59. खंधावार निवेसं 60. नगरनिवेसं 61. वत्थुनिवेसं 62. ईसत्थं 63. छरूप्पगयं 64. आससिक्खं 65. हत्थिसिक्खं 66. धणुव्वेयं 67. हिरण्णपागं सुवण्णपागं मणिपागं धातुपागं 68. बाहुजुद्धं दंडजुद्धं मुट्ठिजुद्धं अट्ठिजुद्धं जुद्धं निजुद्धं जुद्धातिजुद्धं 69. सुत्तखेड्डं नालियाखेड्डं वट्टखेड्डं 70. पत्तच्छेज्जं कडगच्छेज्जं पत्तगच्छेज्जं 71. सज्जीवं निज्जीवं 72. सउणरूयं।

## II. ज्ञाताधर्मकथा, I.1.85

बावतरिं कलाओ......तं जहा—1. लेहं, 2. गणियं, 3. रूवं, 4. नट्टं, 5. गीयं, 6. वाइयं, 7. सरगयं, 8. पोक्खरगयं, 9. समतालं, 10. जूयं, 11. जणवायं, 12. पासयं, 13. अट्ठावयं, 14. पोरेकव्वं, 15. दगमट्टियं, 16. अण्णविहिं, 17. पाणविहिं, 18. वत्थविहिं, 19. विलेवणविहिं, 20. सयणविहिं, 21. अज्जं, 22. पहेलियं, 23. मागहियं, 24. गाहं, 25. गीइयं, 26. सिलोयं, 27. हिरण्णजुत्तिं, 28. सुवण्णजुत्तिं, 29. चुण्णजुत्तिं, 30. आभरणविहिं, 31. तरुणीपडिकम्मं, 32. इत्थिलक्खणं, 33. पुरिसलक्खणं, 34. हयलक्खणं, 35. गयलक्खणं, 36. गोणलक्खणं, 37. कुक्कुडलक्खणं, 38. छत्तलक्खणं, 39. दंडलक्खणं, 40. असिलक्खणं, 41. मणिलक्खणं, 42. कागडिलक्खणं, 43. वत्थुविज्जं, 44. खंधारमाणं, 45. नगरमाणं, 46. वूहं, 47. पडिवूहं, 48. चारं, 49. पडिचारं, 50. चक्कवूहं, 51. गरुलवूहं, 52. सगडवूहं, 53. जुद्धं, 54. निजुद्धं, 55. जुद्धाइजुद्धं, 56. अट्ठिजुद्धं, 57. मुट्ठिजुद्धं, 58. बाहुजुद्धं, 59. लयाजुद्धं, 60. ईसत्थं, 61. छरुप्पवायं, 62. धणुवेयं, 63. हिरण्णपागं, 64. सुवण्णपागं, 65. वट्टखेड्डं, 66. सुत्तखेड्डं, 67. नालियाखेड्डं, 68. पत्तच्छेज्जं, 69. कडच्छेज्जं, 70. सज्जीवं, 71. निज्जीवं, 72 सउणरुत्तं ति।

## III. औपपातिक, 146

....बावतरिं कलाओ .....तं जहा—1. लेहं, 2. गणियं, 3. रूवं, 4. णट्टं, 5. गीयं, 6. वाइयं, 7. सरगयं, 8. पुक्खरगयं, 9. समतालं, 10. जूयं, 11. जणवायं, 12. पासगं, 13. अट्ठावयं, 14. पोरेकव्वं, 15. दगमट्टियं, 16. अण्णविहिं, 17. पाणविहिं, 18. वत्थविहिं, 19. विलेवणविहिं, 20. सयणविहिं, 21. अज्जं, 22. पहेलियं, 23. मागहियं, 24. गाहं, 25. गीइयं, 26. सिलोयं, 27. हिरण्णजुत्तिं, 28. सुवण्णजुत्तिं, 29. गंधजुत्तिं, 30. चुण्णजुत्तिं, 31. आभरणविहिं, 32. तरुणीपडिकम्मं, 33. इत्थिलक्खणं, 34. पुरिसलक्खणं, 35. हयलक्खणं, 36. गयलक्खणं, 37. गोणलक्खणं, 38. कुक्कुडलक्खणं, 39. छत्तलक्खणं, 40. दंडलक्खणं, 41. असिलक्खणं, 42. मणिलक्खणं, 43. काकणिलक्खणं, 44. वत्थुविज्जं, 45. खंधावारमाणं, 46. नगरमाणं, 47. वूहं, 48. पडिवूहं, 49. चारं, 50. पडिचारं, 51. चक्कवूहं, 52. गरुलवूहं, 53. सगडवूहं, 54. जुद्धं, 55. निजुद्धं,

56. जुद्धाइजुद्धं, 57. मुट्ठिजुद्धं, 58. बाहुजुद्धं, 59. लयाजुद्धं, 60. ईसत्थं, 61. छरुप्पवादं, 62. धणुवेदं, 63. हिरण्णपागं, 64. सुवण्णपागं, 65. वट्टखेड्डं, 66. सुत्तखेड्डं, 67. णालियाखेड्डं, 68. पत्तच्छेज्जं, 69. कडगच्छेज्जं, 70. सज्जीवं, 71. निज्जीवं, 72. सऊणरुयं- इति।

### IV. राजप्रश्नीय, 806

...बावतरिं कलाओ ...तं जहा—1. लेहं, 2. गणियं, 3. रूवं, 4. नट्टं, 5. गीयं, 6. वाइयं, 7. सरगयं, 8. पुक्खरगयं, 9. समतालं, 10. जूयं, 11. जणवायं, 12. पासगं, 13. अट्ठावयं, 14. पोरेकव्वं, 15. दगमट्टियं, 16. अन्नविहिं, 17. पाणविहिं, 18. वत्थविहिं, 19. विलेवणविहिं, 20. सयणविहिं, 21. अज्जं, 22. पहेलियं, 23. मागहियं, 24. गाहं, 25. गीइयं, 26. सिलोगं, 27. हिरण्णजुत्तिं, 28. सुवण्णजुत्तिं, 29. आभरणविहिं, 30. तरुणीपडिकम्मं, 31. इत्थिलक्खणं, 32. पुरिसलक्खणं, 33. हयलक्खणं, 34. गयलक्खणं, 35. गोणलक्खणं, 36. कुक्कुडलक्खणं, 37. छत्तलक्खणं, 38. चक्कलक्खणं, 39. दंडलक्खणं, 40. असिलक्खणं, 41. मणिलक्खणं, 42. कागणिलक्खणं, 43. वत्थुविज्जं, 44. णगरमाणं, 45. खंधावारमाणं, 46. चारं, 47. पडिचारं, 48. वूहं, 49.पडिवूंह, 50. चक्कवूहं, 51. गरुलवूहं, 52. सगडवूहं, 53. जुद्धं, 54. निजुद्धं, 55. जुद्धजुद्धं, 56. अट्ठिजुद्धं, 57. मुट्ठिजुद्धं, 58. बाहुजुद्धं, 59. लयाजुद्धं, 60. ईसत्थं, 61. छरुप्पवायं, 62. धणुवेयं, 63. हिरण्णपागं, 64. सुवण्णपागं, 65. सुत्तखेड्डं, 66. वट्टखेड्डं, 67. णालियाखेड्डं, 68. पत्तच्छेज्जं, 69. कडगच्छेज्जं, 70. सज्जीवं, 71. निज्जीवं, 72. सउणरुयं इति।

### V. जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, 2.64

... बावत्तरिं कलाओ ...

### VI. जम्बूद्वीपप्रज्ञप्तिवृत्ति, 2, पत्र 120

.....द्वासप्ततिकला यथा—1. लेहं, 2. गणियं, 3. रूवं, 4. नट्टं, 5. गीअं, 6. वाइअं, 7. सरगयं, 8. पोक्खरगयं, 9. समतालं, 10. जूअं, 11. जणवायं, 12. पासयं, 13. अट्ठावयं, 14. पोक्खव्वं, 15. दगमट्टिअं, 16. अन्नविहिं, 17. पाणविहिं, 18. वत्थविहिं, 19. विलेवणविहिं, 20. सयणविहिं, 21. अज्जं, 21. पहेलिअं, 23. मागहिअं, 24. गाहं, 25. गीअं, 26. सीलीगं, 27. हिरण्णजुत्तिं, 28. सुवणज्जुत्तिं, 29. चुण्णज्जुत्तिं, 30. आभरणविहिं, 31. तरुणीपडिकम्म, 32. इत्थिलक्खणं, 33. पुरिसलक्खणं, 34. हयलक्खणं, 35. गयलक्खणं, 36. गोणलक्खणं, 37. कुक्कुडलक्खणं, 38. छत्तलक्खणं, 39. दंडलक्खणं, 40. असिलक्खणं, 41. मणिलक्खणं, 42. कागणिलक्खणं, 43. वत्थुविज्झं, 44. खंधावारमाणं,

45. नगरमाणं, 46. चारं, 47. पडिचारं, 48. वूहं, 49. पडिवूहं, 50. चक्कवूहं, 51. गरुडवूहं, 52. सगडवूहं, 53. जुद्धं, 54. निजुद्धं, 55. णुद्धातिजुद्धं, 56. दिट्ठिजुद्धं, 57. मुट्ठिजुद्धं, 58. बाहुजुद्धं, 59. लयाजुद्धं, 60. इसत्थं, 61. बरुप्पवायं, 62. ध्रणुव्वेयं, 63. हिरणपागं, 64. सुवणपागं, 65. सुत्तखेड्ड, 66. वत्थखेड्डुं, 67. तालिआखेड्डुं, 68. पत्तछेज्जं, 69. कडबेज्जं, 70. सज्जीवं, 71. निज्जीवं, 72. सऊणरूवं। मिति।

**VII. ललितविस्तर, 12वां अध्याय, पृ. 108 (मि.विद्या.द.प्र.)**

एवं लंघिते प्राग्वल्लिपिमुद्रागणनासंख्यासालम्भधनुर्वेदे जविते पल्लिते तरणे इएवस्त्रे हस्तिग्रीवायामश्वपृष्ठे रथे धनुष्कलापे स्थैर्यस्थाम्नि सुशौर्ये बहुव्यायामे अंकुशग्रहे पाशग्रहे उद्याने निर्याणे अवयाने मुष्टिबंधे पदबंधे शिखाबंधे छेद्ये भेद्ये दालने स्फालने अक्षुण्णवेधित्वे मर्मवेधित्वे शब्दवेधित्वे दृढप्रतिहारित्वे अक्षक्रीडायां काव्यकरणे ग्रन्थे चित्रे रूपे रूपकर्मणि धीते अग्निकर्मणि वीणायां वाद्ये, नृत्ये गीते पठिते आख्याने हास्ये लास्ये नाट्ये विडम्बिते माल्यग्रथने संवाहिते मणिरागे वस्त्ररागे मायाकृते स्वप्नाध्याये शकुनिरुते स्त्रीलक्षणे पुरुषलक्षणे अश्वलक्षणे हस्तिलक्षणे गोलक्षणे अजलक्षणे मिश्रलक्षणे कौटुभेश्वरलक्षणे निघुण्टे निगमे पुराणे इतिहासे वेदे व्याकरणे निरुक्ते शिक्षायां छन्दस्विन्या यज्ञकल्पे ज्योतिषे सांख्ये, योगे, क्रियाकल्पे वैशिके वैशेषिके अर्थविद्यायां बार्हस्पत्ये अम्भिर्ये आसुर्ये मृगपक्षिरुते हेतुविद्यायां जलयंत्रे मधूच्छिष्टकृते सूचिकर्मणि विदलकर्मणि पत्रछेदे गंधयुक्तौ-इत्येवमाद्यासु सर्वकर्मकलासु लौकिकादिषु दिव्यमानुष्यकातिक्रान्तासु सर्वत्र बोधिसत्त्व एव विशिष्यते स्म।

**VIII. कादम्बरी (पूर्वार्द्ध), पृ. 178**

द्यूतादिकलाकलापारगेण.......

**IX. दशकुमारचरित, द्वितीय उच्छ्वास, पृ. 48 (चौख.प्र.)**

...सकलकलाकुशलेन...

**X. ज्ञाताधर्मकथा, I.3.8**

चउसट्ठिकलापंडिया

**XI. जंबूद्वीपप्रज्ञप्ति वृत्ति, 2, पत्र 121**

चतुःषष्टिस्त्रीकलाश्चेमाः—1. नृत्य, 2. औचित्य, 3. चित्र, 4. वादित्र, 5. मंत्र, 6. तंत्र, 7. ज्ञान, 8. विज्ञान, 9. दंभ, 10. जलस्तंभ, 11. गीतगान, 12. तालमान, 13. मेघवृष्टि, 14. फलावृष्टि, 15. आरामरोपण, 16. आकारगोपन, 17. धर्मविचार, 18. शकुनसार, 19. क्रियाकल्प, 20. संस्कृतजल, 21. प्रासादनीति, 22. धर्मरीति, 23. वर्णिकावृद्धि, 24. स्वर्णसिद्धि, 25. सुरभितैलकरण, 26. लीलासंचरण,

27. हयगजपरीक्षण, 28. पुरुषस्त्रीलक्षण, 29. हेमरत्नभेद, 30. अष्टादशलिपिपरिच्छेद, 31. तत्कालबुद्धि, 32. वास्तुसिद्धि, 33. कामविक्रिया, 34. वैद्यकक्रिया, 35. कुंभभ्रम, 36. सारिश्रम, 37. अंजनयोग, 38. चूर्णयोग, 39. हस्तलाघव, 40. वचनपाटव, 41. भोज्यविधि, 42. वाणिज्यविधि, 43. मुखमंडन, 44. शालिखंडन, 45. कथाकथन, 46. पुष्पग्रथन, 47. वक्रोक्ति, 48. काव्यशक्ति, 49. स्फारविधिवश, 50. सर्वभाषाविशेष, 51. अभिधानज्ञान, 52. भूषणपरिधान, 53. भृत्योपचार, 54. गृहोपचार, 55. व्याकरण, 56. परनिराकारण, 57. रन्धन, 58. केशबंधन, 59. वीणानाद, 60. वितंडावाद, 61. अंकविचार, 62. लोकव्यवहार, 63. अन्त्याक्षरिका, 64. प्रश्नप्रहेलिका। इति।

**XII. कामसूत्र, 1.3.15**

तत्राप्यौपयिकी चतुःषष्टिमाह

1. गीतम्, 2. वाद्यम्, 3. नृत्यम्, 4. आलेख्यम्, 5. विशेषकच्छेद्यम्, 6 तण्डुलकुसुमवलिविकाराः, 7. पुष्पास्तरणम्, 8. दशनवसनांगरागः, 9. मणिभूमिकाकर्म, 10. शयनरचनम्, 11. उदकवाद्यम्, 12. उदकाघातः, 13. चित्राश्च, 14. योगाः माल्यग्रथनविकल्पाः, 15. शेखरकापीडयोजनम्, 16. नेपथ्यप्रयोगाः, 17. कर्णपत्रभंगाः, 18. गन्धयुक्तिः, 19. भूषणयोजनम्, 20. ऐन्द्रजालाः, 21. कौचुमाराश्च योगाः, 22. हस्तलाघवम्, 23. विचित्रशाकयूषभक्ष्यविकारक्रिया, 24. पानकरसरागासवयोजनम्, 25. सूचीवानकर्माणि, 26. सूत्रक्रीडा, 27. वीणाडमरुकवाद्यानि, 28. प्रहेलिका, 29. प्रतिमाला, 30. दुर्वाचकयोगाः, 31. पुस्तकवाचनम्, 32. नाटकाख्यायिकादर्शनम्, 33. काव्यसमस्यापूरणम्, 34. पट्टिकावानवेत्रविकल्पाः, 35. तक्षकर्माणि, 36. तक्षणम्, 37. वास्तुविद्या, 38. रूप्यपरीक्षा, 39. धातुवादः, 40. मणिरागाकरज्ञानम्, 41. वृक्षायुर्वेदयोगाः, 42. मेषकुक्कुटलावकयुद्धविधिः, 43. शुकसारिकाप्रलापनम्, 44. उत्सादेन, 45. संवाहने केशमर्दने च कौशलम्, अक्षरमुष्टिकाकथनम्, 46. म्लेच्छितविकल्पाः, 47. देशभाषाविज्ञानम्, 48. पुष्पशकटिका, 49. निमित्तज्ञानम्, 50. यन्त्रमातृका, 51. धारणमातृका, 52. सम्पाठ्यम्, 53. मानसी काव्यक्रिया, 54. अभिधानकोशः, 55. छन्दोज्ञानम्, 56. क्रियाकल्पः, 57. छलितकयोगाः, 58. वस्त्रगोपनानि, 59. द्यूतविशेषः, 60. आकर्षक्रीडा, 61. बालक्रीडनकानि, 62. वैनयिकीनाम्, 63. वैजयिकीनाम्, 64. व्यायामिकीनां च विद्यानां ज्ञानम्, इति चतुःषष्टिरंगविद्याः। कामसूत्रस्यावयविन्यः।।

**131. ऋग्वेद, 8.47.16**

यथा कलां यथाशफम् यथा ऋणं संनयामसि।

**132. कामसूत्र, विद्यासमुद्देशप्रकरण, पृ. 94 पर उद्धृत**

प्राचीदिक्कला। दाक्षिणादिक्कला। उदीचीदिक्कला।

133. **नाट्यशास्त्र, 1.117**
न तज्ज्ञानं न तच्छिल्पं न सा विद्या न सा कला। नासौ योगो न तत्कर्म नाट्येऽस्मिन् यन्न दृश्यते।।

134. **तुलना, दशकुमारचरित, प्रथम उच्छ्वास, पृ. 46-48**
ततः सकललिपिविज्ञानं निखिलदेशीयभाषापाण्डित्यं षडंगसहितवेदसमुदायकोविदत्व काव्यनाटकाख्यान-काख्यायिकेतिहासचित्रकथासहितपुराणगणनैपुण्यं धर्मशब्दज्योतिस्तर्कमीमांसादिसमस्तशास्त्रनिकरचातुर्य, कौटिल्य-कामन्दकीयादिनीतिपटलकौशल वीणाद्यशेषवाद्यदाक्ष्यं, संगीतसाहित्यहारित्वं, मणिमंत्रौषधादिमायाप्रपंचचुंचुत्वमातंग तुरंगादिवाहनारोहणपाटवं विविधायुधप्रयोगचणत्वं, चौर्यदुरोदरादिकपटकलाप्रौढत्वं च तत्त दाचार्येभ्यः सम्यग्लब्ध्वा।

135. **भगवती, 15.121**
...सोलसण्हं जणवयाणं तं, जहा— 1. अंगाणं 2. वंगाणं 3. मगहाणं 4. मलयाणं 5. मालवगाणं 6. अच्छाणं 7. वच्छाणं 8. कोच्छाणं 9. पाढाणं 10. लाढाणं 11. वज्जीणं 12. मोलीणं 13. कासीणं 14. कोसलाणं 15. अवाहाणं 16. सुंभुत्तराणं घाताए वहाए उच्छादणयाए भासीकरणयाए।

136-I. **अंगुत्तरनिकाय, महावग्ग, 10वां उपोसथसुत्त, भाग-1, पृ. 242**
...अंगान, मगधानं, कासीन, कोसलानं, वज्जीनं, मल्लानं, चेतीनं, वंगानं कुरूनं, पंचालानं, मच्छानं, सूरसेनानं, अस्सकानं, अवन्तीन, गंधारानं, कम्बोजानं, ...सोळसिं।

II. **खुद्दकनिकाय, चुल्लनिद्देसपालि, II.12, पृ. 135**
अंगा च मगधा च कलिंगा च कासीया च कोसला च वज्जिया च मल्ला च चेतियम्हा च वंसा च कुरुम्हा च पंचाला च मच्छा च सुरसेना च अस्सका च अवन्तिया च योना च कम्बोजा च।

III. **दीघनिकाय, महावग्गपालि, द्वितीय भाग, V.1.273**
जनपदेसु परिचारके.....कासिकोसलेसु वज्जिमल्लेसु चेतिवंसेसु कुरुपंचालेसु मज्झसूरसेनेसु...।

IV. **ललितविस्तर, पृ. 16 (मि.विद्या.द.प्र.)**
सर्वस्मिन् जम्बूद्वीपे षोडशजनपदेषु यानि कानिचिद् उच्चोच्चानि राजकूलानि, तानि सर्वाणि...।

137. **दीघनिकाय, महावग्गपालि, महागोविन्दसुत्त, भाग-2, पृ. 172**
दन्तपुरं कलिंगानं, अस्सकानं च पोतनं। माहिस्सति सयं अवन्तीनं, सोवीरानं च रोरुकं।।

मिथिला च विदेहानं, चम्पा अंगेसु मापिता। वाराणसी च कासीनं, एते गोविन्दमापिता ति।।

138. **पाणिनी अष्टाध्यायी, 3.3.86**
संघोद्घौ गणप्रशंसयोः

139. **जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, 2.63-64**
णाभिस्स णं कुलगरस्स मरुदेवाए भारियाए कुच्छिसि, एत्थ णं उसहे णामं अरहाकोसलिए पढमराया पढमजिणे पढमकेवलि पढमतित्थकरे पढमधम्मवरचक्कवट्टी समुप्पज्जित्था।। ...उसभे अरहा ...महारायवासमज्झावसमाणे लेहाइयाओ गणियप्पहाणाओ सउणरुयपज्जवसाणाओ बावत्तरिं कलाओ, चोसट्ठिं महिलागुणे सिप्पसयं च कम्माणं तिण्णि वि पयाहियाए उवदिसइ...।।

140. **विनयपिटक, महावग्ग, VI.35.8,**
राजा मुखं मनुस्सानं

141. **अर्थशास्त्र, 1.13.16**
तस्मात्स्वधर्मं भूतानां राजा न व्यभिचारयेत्।

142. **औपपातिक, 14**
तत्थ णं चंपाए णयरीए कूणिए णामं राया परिवसइ-महयाहिमवंत-महंतमलय-मंदर-महिंदसारे, अच्चंतविसुद्ध- दीहराय-कुल-वंस-सुप्पसूए, णिरंतरं रायलक्खणविराइयंगमंगे, बहुजण-बहुमाण-पूइए सव्वगुणसमिद्धे खत्तिए मुइए मुद्धाहिसित्ते माउ-पिउ-सुजाए दयपत्ते सीमंकरे सीमंधरे खेमंकरे खेमंधरे मणुस्सिंदे जणवयपिया जणवयपाले जणवयपुरोहिए सेउकरे केउकरे णरपवरे पुरिसवरे पुरिससीहे पुरिसवग्घे पुरीसासीविसे पुरिसंवरपुंडरीए पुरिसंवरगंधहत्थी अड्ढे दित्ते वित्ते विच्छिण्ण-विउल- भवण-सयणासण-जाण-वाहणाइण्णे बहुधण-बहुजायरूवरयए आओग-पओग-संपउत्ते विच्छड्डिय-पउर-भत्तपाणे बहुदासी-दास-गो-महिस-गवेलगप्पभूए पडिपुण्ण-जंतकोस- कोट्ठागारा-उधागारे बलवं दुब्बलपच्चामित्ते ओहयकंटयं निहयकंटयं मलियकंटयं उद्धियकंटयं अकंटयं ओहयसत्तुं, निहयसत्तुं, मलियसत्तुं, उद्धियसत्तु निज्जियसत्तु पराइयसत्तुं ववगयदुब्भिक्खं मारिभय-विप्पमुक्कं खेमं सिवं सुभिक्खं पसंत-डिंब-डमरं रज्जं पसासेमाणे विहरइ।

143. **ज्ञाताधर्मकथा, I.1.88**
.......बावत्तरि-कलापंडिए नवंगसुत्तपडिबोहिए अट्ठारसविहिप्पगारदेसीभासाविसारए गीयरई गंधव्वनट्टकुसले हयजोही गयजोही रहजोही बाहुजोही बाहुप्पमद्दी अलंभोगसमत्थे साहसिए वियालचारी जाए यावि होत्था।

144. **ज्ञाताधर्मकथा, I.19.18, 37-38**
...कंडरीयं ...पव्वइए। अणगारे जाए।18
...कंडरीयस्स महत्थं ...विउलं रायाभिसेयं उवट्ठवेह जाव रायाभिसेएणं अभिसिंचति।।37
तए णं से पुंडरिए सयमेव पंचमुट्ठियं लोयं करेइ, सयमेव चाउज्जामं धम्मं पडिवज्जइ .... ।38

145. **भगवती, 13.6.102, 110, 112, 119**
...से णं उद्दायणे राया सिंधूसोवीरप्पामोक्खाणं सोलसण्हं जणवयाणं, वीतिभयप्पामोक्खाणं तिण्हं तेसट्ठीणं नगरागरसयाणं महसेणप्पामोक्खाणं दसण्हं राईणं बद्धमउडाणं विदिन्नछत्त-चामर वालवीयणाणं अण्णेसिं च बहूणं राईसर तलवर माडंबिय कोडुंबिय इब्भ सेट्ठि-सेणावइ... ।102
सेयं खलु नियगं भाइणेज्जं केसी कुमारं रज्जे ठावेत्ता समणस्स भगवओ महावीरस्स अंतियं मुंडे भवित्ता अगाराओ अणगारियं पव्वइत्तए ...तए णं से केसी कुमारे राया जाए—
... उद्दायणे राया सयमेव पंचमुट्ठियं लोयं करेइं ...।

146. **विपाकश्रुत, I.6.34-35**
...से नंदिसेणे कुमारे सिरिदामस्स रन्नो अंतरं अलभमाणे अन्नया कयाइ चित्तं अलंकारियं सद्दावेइ, सद्दावेत्ता एवं वयासी—'तुम्हे णं देवाणुप्पिया। सिरिदामस्स रन्नो ...अलंकारियं कम्मं करेमाणे गीवाए खुरं निवेसेहि।
तो णं अहं तुम्हं अद्धरज्जयं करिस्सामि।
...जइ णं मम सिरिदामे राया एयमट्ठं आगमेइ, तए णं मम न नज्जइ केणइ असुभेणं कुमारेणं मारिस्सइइत्ति। कट्टु भीए जेणेव सिरिदामे राया तेणेव उवागच्छइ...
एवं खलु सामी! नंदिसेणे कुमारे रज्जे य जाव मुच्छिए इच्छइ तुम्भे जीवियाओ ववरोवित्ता सयमेव रज्जसिरिं कारेमाणे पालेमाणे विहरित्तए। ...एएणं विहाणेणं वज्झं आणवेइ।

147-I. **ज्ञाताधर्मकथा, I.1.15-16**
...सजशावय पुखर चिंततो अत्थई नरवतिं च
वयहारनीति कुसलो अमच्चो एयारिसो अहवा।।15
...णं सेणियस्स पुत्ते...अभए नामं कुमारे होत्था...साम-दंड-भेय-उवप्पयाणनीति-सुप्पउत्त नय-विहण्णू ईहा-वूह-मग्गण-गवेसण अत्थसत्थ-मइविसारए, उप्पत्तियाए वेणइयाए कम्मयाए पारिणामियाए-चउव्विहाए बुद्धीए उववेए, सेणियस्स रण्णो बहूसु कज्जेसु य (कारणेसु य?) कुडुंबेसु य मंतेसु य गुज्झेसु य रहस्सेसु य निच्छएसु य आपुच्छणिज्जे पडिपुच्छणिज्जे, मेढी पमाणं आहारे आलंबणं चक्खू,

मेढीभूए पमाणभूए आहारभूए आलंबणभूए चक्खुभूए, सव्वकज्जेसु सव्वभूमियासु लद्धपच्चए विइण्णवियारे रज्जधुरचिंतए यावि होत्था, सेणियस्स रण्णो रज्जं च रट्ठं च कोसं च कोट्ठागारं च बलं च वाहणं च पुरं च अंतेउरं च सयमेव समुपेक्खमाणे विहरइ।।16

**II. निरयावलिका, 1.31**

तस्स णं सेणियस्स रण्णो पुत्ते नंदाए देवीए अत्तए अभए नामं कुमारे होत्था—सुमालपाणियाए, जाव सुरूवे साम-दाम-दण्ड-भेय उवप्पयाण-अत्थसत्थ-ईहामइ-विसारए, जहा चित्तो जाव रज्जुधुराए चिंतए यावि होत्था।

**148. अर्थशास्त्र, 1.10.5**

इन्द्रस्य हि मंत्रिपरिषदृषीणां सहस्रम्। तच्चक्षुः। तस्मादिदं द्वयक्षं सहस्राक्षमाहुः।

**149. स्थानांग, 7.68**

...रण्णो...चक्केवट्टिस्स सत्त पंचिदियरतणा पण्णता...पुरोहितरयणे, ...।

**150. विपाकश्रुत, I.5.14-15**

तए णं से महेसरदत्ते पुरोहिए जित्तसत्तुस्स रण्णो रज्जबलविवड्ढणट्ठयाए कल्ला कल्लिं एगमेगं माहणदारयं, एगमेगं खत्तियदारयं, एगमेगं वइस्सदारयं, एगमेगं सुद्ददारयं गिण्हावेइ, गिण्हावेत्ता तेसिं जीवंतगाणं चेव हिययउंडए गिण्हावेइ, गिण्हावेत्ता जियसत्तुस्स रण्णो संतिहोमं करेइ।

तए णं से महेसरदत्ते पुरोहिए अट्ठमीचाउद्दसीसु दुवे-दुवे माहण-खत्तिय-वइस्स-सुद्दे, चउण्हं मासाणं चत्तारि-चत्तारि, छण्हं मासाणं अट्ठ-अट्ठ संवच्छरस्स सोलस सोलस। जाहे जाहे वि य णं जियसत्तू राया परबलेण अभिजुज्जइ, ताहे ताहे वि य णं से महेसरदत्ते पुरोहिए अट्ठसयं माहणदारगाणं, अट्ठसयं खत्तियदारगाणं, अट्ठसयं वइस्सदारगाणं, अट्ठसयं सुद्ददारगाणं पुरिसेहिं गिण्हावेइ, गिण्हावेत्ता तेसिं जीवंतगाणं चेव हिययउंडियाओ गिण्हावेइ, गिण्हावेत्ता जियसत्तुस्स रण्णो संतिहोमं करेइ। तए णं से परबले खिप्पामेव विद्धंसेइ वा पडिसेहिज्जइ वा।

**151. उपासकदशा, 1.33**

...कूडलेहकरणे

**152. भगवती, 7.9.174-175**

...उदाइं हत्थिरायं पडिकप्पेह, हय गय-रह-पवरजोहकलियं चाउरंगिणिं सेणं सण्णाहेह,.. जाव भीमं संगामियं अओज्झं उदाइं हत्थिरायं पडिकप्पेंति, हय-गय रह पवरजोहकलियं चाउरंगिणिं सेणं...

**153. निरयावलिका, 1.116**

...कुणियस्स रण्णो आणत्ती चेडगस्स रण्णो वामेणं पाएणं पायपीढं अक्कमइ, अक्कमित्ता आसुरुत्ते कुंतग्गेण लेहं पणावेइ,

154. **भगवती, 7.9.179**

महासिलाकंटए णं संगामे वट्टमाणे जे तत्थ आसे वा हत्थी वा जोहे वा सारही वा तणेण वा कट्ठेण वा पत्तेण वा सक्कराए वा अभिहम्मति, सव्वे से जाणेइ महासिलाए अहं अभिहए। से तेणट्ठेणं गोयमा! एवं वुच्चइ महासिलाकंटए संगामे।।

155. **भगवती, 7.9.188**

रहमुसले णं संगामे वट्टमाणे एगे रहे अणासए, असारहिए, अणारोहए, समुसले महया जणक्खयं, जणवहं जणप्पमद्दं जणसंवट्टकप्पं रूहिरकद्दमं करेमाणे सव्वओ समंता परिधावित्था।

156. **निरयावलिका, 1.136-137**

तए णं से कूणिए राया तेत्तीसाए दंतिसहस्सेहिं तेत्तीसाए आससहस्सेहिं तेत्तिसाए रहसहस्सेहिं तेत्तीसाए मणुस्सकोडीहिं गरुलव्वूहं रएइ, रएत्ता गरूलव्वूहेणं रहमूसलं संगामं ओयाए।

...चेडगे राया सत्तावण्णाए दंतिसहस्सेहिं सत्तावण्णाए आससहस्सेहिं सत्तावण्णाए रहसहस्सेहिं सत्तावण्णाए मणुस्सकोडीहिं सगडवूहं रएइ, रएत्ता सगडवूहेणं रहमुसलं संगामं ओयाए।

157. **भगवती, 15.121**

अट्ठचरिमाइं पण्णवेइ, तं जहा—1. चरिमे पाणे, 2. चरिमे गेये ...7. चरिमे महासिलाकंटए संगामे...।

158-I. **भगवती, 7.9.173, 182**

वज्जी, विदेहपुत्ते जइत्था, नव मल्लई, नव लेच्छई-कासी कोसलगा अट्ठारस वि गणरायाणो पराजइत्था।।173

वज्जी विदेहपुत्ते चमरे य असुरिंदे असुरकुमारराया जइत्था; नव मल्लई नव लेच्छई पराजइत्था।।182

II. **निरयावलिका, 1.127**

...नव मल्लई नव लेच्छइ कासीकोसलगा अट्ठारसवि गणरायाणो...

159. **आचारचूला, 3.1.472 (ब्या.प्र.)**

से भिक्खु वा गामाणुगामं दूइज्जमाणे, अंतरा से अरायाणि वा जुवरायाणि वा दोरज्जाणि वा वेरज्जाणि वा विरुद्धरज्जाणि वा, सति लाढे विहाराए संथरमाणेहिं जणवएहिं णो विहारवत्तियाए पवज्जेज्जा गमणाए। केवलि बूया—आयाणमेतं। ते णं बाला अयं तेणे तं चेव जाव गमणाए। ततो संजयामेव गामाणुगामं दूइज्जेज्जा।

**160-I. आचारांगसूत्र, I.4.1.1-2**

...जे अईआ, जे य पडुप्पन्ना, जे य आगमेस्सा अरहंता भगवंतो ते सव्वे एवमाइक्खंति, एवं भासंति, ....सव्वे पाणा सव्वे भूता सव्वे जीवा सव्वे सत्ता ण हंतव्वा, ण अज्जावेयव्वा, ण परिघेतव्वा, ण परितावेयव्वा, ण उद्दवेयव्वा।।

एस धम्मे सुद्धे णिइए सासए समिच्च लोयं खेत्तण्णेहिं पवेइए।

**II. सूत्रकृतांग, I.2.1.14**

...अविहिंसामेव पव्वए, अणुधम्मो मुणिणा पवेइओ।।

**III. सूत्रकृतांग, I.2.3.74**

अभविंसु पुरा वि भिक्खवो, आएसा वि भविंसु सुव्वया।
एयाइं गुणाइं आहु ते, कासवस्स अणुधम्मचारिणो।।

**161. नंदी, 5.126**

इच्चेइयं दुवालसंगं गणिपिडगं न कयाइ नासी, न कयाइ न भवइ, न कयाइ न भविस्सइ। भुविं च, भवइ य, भविस्सइ य।

**162. आवश्यकनिर्युक्ति, 83-84, विशेषावश्यकभाष्य, 1094, 1111**

तव नियम-नाणरूक्खं, आरूढो केवली अमियनाणी। तो मुयति नाणवुड्ढिं, भवियजणविबोहणट्ठाए।।

तं बुद्धिमएण पडेण, गणहरा गिण्हितुं निरवसेसं। तित्थगरभासिताइं, गंथंति तओ पवयणट्ठा।।

**163. आवश्यकनिर्युक्ति; 86, विशेषावश्यकभाष्य, 1119**

अत्थं भासति अरहा सुत्तं गंथंति गणहरा निउणं। सासणस्स हियट्ठाए ततो सुत्तं पवत्तई।।

**164-I. समवायांग, 34.22**

भगवं च णं अद्धमागहीए भासाए धम्ममाइक्खइ।

**II. औपपातिक, 71**

...अद्धमागहाए भासाए भासइ—अरिहा धम्मं परिकहेइ।

**165-I. समवायांग, 34.23**

सावि य णं अद्धमागही भासा भासिज्जमाणी तेसिं सव्वेसिं आरियमणारियाणं दुप्पयचउप्पय-मिय- पसुं-पक्खि-सिरी-सिवाणं अप्पणो हिय-सिव-सुहदाभासत्ताए परिणमइ।

**II. भगवती, 9.33.149**

सव्वभाषाणुगामिणीए सरस्सईए जोयणणीहारिया।

III. **औपपातिक, 71**
...तेसिं सव्वेसिं आरियमणारियाणं अगिलाए धम्मं आइक्खइ। सावि य णं अद्धमागहा भासा तेसिं सव्वेसिं आरियमणारियाणं अप्पणो सभासाए परिणामेणं परिणमइ,...।

IV. **आवश्यकनिर्युक्ति, 362/25**
वासोदगस्स व जहा, वण्णादी होंति भायणविसेसा। सव्वेसिं पि सभासा, जिणभासा परिणमे एवं।।

166. **समवायांग, 34.24**
पुव्वबद्धवेरावि य णं देवासुर-नाग-सुवण्ण-जक्ख-रक्खस-किन्नर-किंपुरिस- गरूल-गंधव्व-महोरगा अरहओ पायमूले पसंतचित्तमाणसा धम्मं निसामंति।

167. **अलंकार तिलक, 1.1**
सर्वार्ध मागधीम् सर्वभाषासु परिणामिणीम्। सार्वीयाम् सर्वतोवाचम् सार्वज्ञीं प्रणिद्ध्महे।

168. **भगवती, 5.4.93**
...देवाणं अद्धमागहीए भासाए भासंति।

169. **प्रज्ञापना, 1.98**
भासारिया जे णं अद्धमागहीए भासाए भासिंति....।

170-I. **आवश्यकचूर्णि, भाग-2, पृ. 187**
बारसवरिसो दुक्कालो उवट्ठितो, संजता इतो इतो य समुद्दतीरे अच्छित्ता पुणरवि पाडलिपुत्ते मिलिता, तेसिं अण्णस्स उद्देसओ अण्णस्स खंडं, एवं संघाडिंतेहिं एक्कारस अंगाणि संघातिताणी, दिट्ठिवादो नत्थि, नेपालवत्तणीए य भद्दबाहुस्सामी अच्छंति चोद्दसपुव्वी...पेसेव मेहावी सत्त पाडिपुच्छगाणि देमि,...थूलभद्दसामी ठितो...चत्तारि पुव्वाणि पढाहि, मा अण्णस्स देज्जासि, से चत्तारि तत्तो वोच्छिणा, दसमस्स य दो पच्छिमाणि वत्थूणि वोच्छिण्णाणि।

II. **हरिभद्रकृत उपदेशपद**
जाओ अ तम्मि समये दुक्कालो दोय-दसय वरिसाणि। सव्वा साहु-समूहो गओ तओ जलहितीरेसु।।
तदुवरमे सो पुणरवि पाडलिपुत्ते समागओ विहिया। संघेण सुयविसया चिंता किं कस्स अत्थेति।।
जं जस्स आसि पासे उद्देस्सज्झयणमाइ संघडिउं। तं सव्वं एक्कारयं अंगाइं तहेव ठवियाइं।।

III. **तित्थोगाली पइन्ना, 19-22, 34-36, 800-802**
ते आगया सुकाले, सग्गगमणसेसया ततो साहू। बहुयाणं वासाणं, मगहाविसयं अणुप्पत्ता।।19

ते दाइं एक्कमेक्कं, गयमयसेसा चिरं सदट्टुण। परलोगगमणपच्चागय व्व मण्णंति अप्पाणं। ।20

ते बिति एक्कमेक्कं, सज्झाओ कस्स कित्तिओ धरति। दि हु उक्कालेणं अम्हं नट्ठो हु सज्झातो। ।21

जं जस्स धरइ कंठे, तं परियाड्डिऊण। सव्वेसिं। तो णोहिं पिंडिंताइं, तहियं एक्कारसंगाइं। ।22

सो भणति एव भणिए, जसभीरूतो धीरो। एक्केण कारणेणं, इच्छं भे वायणं दाउं। ।34

अप्पट्ठे आउत्तो, परमट्ठे सुट्ठु दाइं उज्जुत्तो। नवि हं वाहरियव्वो, अहंपि नवि वाहरिस्समामि। ।35

परियकाउस्सग्गो, भत्तट्ठितो व अहव सेज्जाए। निंतो व अइंतो वा, एवं मे वायणं दाहं। ।36

इच्छामि जाणिउं जे, अहयं चत्तारि पुव्वाइं। ।800

नाहिसि तं पुव्वाइं, सुयमेत्ताइं विमुग्गहा हिंति। दस पुण ते अणुजाणे, जाण पणट्ठाइं चत्तारि। ।801

एतेण कारणेण उ पुरिसजुगे अट्ठमंसि वीरस्स। सयराहेण पणट्ठाइं, जाण चत्तारि पुव्वाइं। ।802

171. **आवश्यकचूर्णि, भाग-2, पृ. 187**

उवरिल्लाणि चत्तारि पुव्वाणि पढाहि, मा अण्णस्स देज्जासि, से चत्तारि तत्तो वोच्छिणा।

172. **खारवेल का हाथीगुम्फा अभिलेख, 14वीं पंक्ति, (श्रीराम गोयल, प्राचीन अभिलेख संग्रह, खण्ड-1, (प्राक् युगीन), पृ. 364 से उद्धृत)**

...सिनो बसीकरोति [1] तेरसमे च वसे सुपवतविजय चक-कुमारीपवते अरहिते [य] पं. खीणसंसिते हि कायनिसीदीयाय याप-ञावकेहि राजभितिनि चिनवातानि वसासितानि [1] पूजाय रतउवास-खारवेल सिरिना जीवदेह-सिरिका परिखिता [1].

173. **नंदीचूर्णि, पृ. 13**

कहं पुण तेसिं अणुओगो? उच्चते बारससंवच्छरिए महन्ते दुब्भिक्खे काले भतट्ठा फिरियाणं गहण-गुणण-ऽणुप्पेहाऽभावतो सुत्ते विप्पणट्ठे पुणो सुभिक्खे काले जाते महुराए महन्ते समुदए खंदिलायरियप्पमुहसंघेण 'जो जं सेभरइ' त्ति एवं संघडितं कालियसुयं। जम्हा एयं मुहराते कयं तम्हा माहुरा वायणा भन्नति। सा य खंदिलायरियसम्मत्त त्ति काउं तस्संतिओ अणुओगो भण्णत्ति।

अन्ने भणंति जहा–'सुयं णो णट्ठं, तम्मि दुब्भिक्खकाले जे अन्ने पहाणा अणुओगधरा ते विणट्ठा। एगे खंदिलायरिए संधरे। तेण महुराए पुणो अणुओगो पवत्तिओ त्ति माहुरा वायणा भन्नइ।

174-I. **योगशास्त्र टीका, 3, पृ. 206 (देवेन्द्रमुनि, जैन आगम साहित्य : मनन और मीमांसा, पृ. 37 पर उद्धृत)**

जिन वचनं च दुष्षमाकालवशात् उच्छिन्नप्रायमितिमत्वा भगवद्भिर्नागार्जुन स्कन्दिलाचार्य प्रभृतिभिः पुस्तकेषु न्यस्तम्।

II. **कहावली (भद्रेश्वरसूरि), 298**

"अत्थि महूराउरीए सूयसमिद्धो खंदिलो नाम सूरि, तहा वलहिनयरीए नामज्जुणो नाम सूरि। तेहि य जाए वरिसिए दुक्काले निव्वउ भावंओवि, फुठ्ठिं (?) काऊण पेसिया दिसोदिसि साहवो गमिउं च कहवि दुत्थं ते पुणो मिलिया सुगाले, जाव सज्झायंति ताव खंडु खुरूडीहूयं पुव्वाहियं। तओ मा सुयवोच्छिती होइ (उ) त्ति पारद्धो सूरीहिं सिद्धंतुधारो। तत्थवि जं न वीसरियं तं तहेव संठवियं। पम्हुट्ठट्ठाणे उण पुव्वा वरावडंतसुत्तत्थाणुसारओ कया संघडणा।।"

III. **ज्योतिषकरण्डकटीका (मलयगिरिकृत)**

इह हि स्कन्दिलाचार्यप्रवृत्तो दुष्षमानुभावतो दुर्भिक्षप्रवृत्त्या साधूनां पठनगुणतादिकं सर्वमप्यनेशत्। ततो दुर्भिक्षातिक्रमे सुभिक्षप्रवृत्तौ द्वयोः संघयोर्मेलापकोऽभवत् तद्यथा एको वलभ्यामेको मथुरायाम्। तत्र च सूत्रार्थसंघटने पारस्परवाचनाभेदो जातः विस्मृतयोर्हि सूक्ष्मार्थयोः स्मृत्वा संघटने भवत्यवश्यं वाचनाभेदो न काचिदनुपपत्तिः।

175.

वलहिपुरम्मि नयरे देवड्ढिपमुहेण समणसंघेण। पुत्थई आगमु लिहिओ नवसयअसीआओ वीराओ।।

176. **नंदी, 1.33**

जेसि इमो अणुओगो, पयरइ अज्जावि अड्ढभरहम्मि। बहुनयर-निग्गय-जसे, ते वंदे खंदिलायरिए।।

177-I. **आवश्यक, भाग-2, गाथा-589**

राओवणीयसीहासणोवविट्ठो च पादपीढे वा। जिट्ठो अन्नयरो वा गणहारि कहेइ बीयाए।

II. **मलयगिरिटीका (आवश्यक की) (वर्धमान जीवन कोश, भाग-2, पृ. 178 पर उद्धृत)**

तदभावे तीर्थकरपादपीठे वा उपविष्टो ज्येष्ठोऽन्यन्तरो वा गणं-साध्वादि समुदायलक्षणं धारयितुं शीलमस्येति गणधारी कथयति।

178. **आवश्यकचूर्णि, भाग-1, पृ. 86, (भिक्षु आगम विषयकोश, भाग-1, पृ. 232 पर उद्धृत)**

तित्थगरेहिं सयमणुन्नातं गणं धारेहि त्ति गणहरा।

179. **आवश्यक हरिभद्रीयावृत्ति, भाग-1, पृ. 94, (भिक्षु आगम विषयकोश, भाग-1, पृ. 232 पर उद्धृत)**

मूलसूत्रकर्त्तारो गणधरा उच्यन्ते।

180-I **समवायांग, 11.4**

समणस्स णं भगवओ महावीरस्स एक्कारस्स गणहरा होत्था। तं जहा—इंदभूती अग्गिभूती वायुभूती विअत्ते सुहम्मे मंडिए मोरियपुत्ते अकंपिए अयलभाया मेअज्जे पभासे।

II. **नंदी, 1.20-21**

पढमित्थ इंदभूई, बीए पुण होई अग्गिभूइ त्ति। तइए य वाउभूई, तओ वियत्ते सुहम्मे य। मंडिय-मोरियपुत्ते, अकंपिए चेव अयलभाया य। मेयज्जे य पहासे य, गणहरा हुंति वीरस्स।।

181. **समवायांग, 74.1, 78.2, 83.3, 92.2**

थेरे णं अग्गिभूई गणहरे चोवत्तरिं वासाइं सव्वाउयं पालइत्ता सिद्धे बुद्धे मुत्ते अंतगडे परिणिव्वुडे सव्वदुक्खप्पहीणे ।74.1

थेरे णं अकंपिए अट्ठसत्तरिं वासाइं सव्वाउयं पालइत्ता सिद्धे बुद्धे मुत्ते अंतगडे परिणिव्वुडे सव्वदुक्खप्पहीणे ।78.2

थेरे णं मंडियपुत्ते तेसीइं वासाइं सव्वाउयं पालइत्ता सिद्धे बुद्धे मुत्ते अंतगडे परिणिव्वुडे सव्वदुक्खप्पहीणे ।83.3

थेरे णं इंदभूती बाणउइं वासाइं सव्वाउयं पालइत्ता सिद्धे बुद्धे मुत्ते अंतगडे परिणिव्वुडे सव्वदुक्खप्पहीणे ।92.2

182. **भगवती, 14.7.77**

गोयमादी! समणे भगवं महावीरे भगवं गोयमं आमंतेत्ता एवं वयासी—चिर संसिट्ठोसि मे गोयमा! चिरसंथुओसि मे गोयमा! चिरपरिचिओसि मे गोयमा! चिरजूसिओसि मे गोयमा! चिराणुगओसि मे गोयमा! चिराणुवत्तीसि मे गोयमा! अणंतरं देवलोए अणंतरं माणुस्सए भवे, किं परं मरणा कायस्स भेदा इओ चुता दो वि तुल्ला एगट्ठा अविसेसमणाणत्ता भविस्सामो।।

183. **उपासकदशा, 1.76**

तए णं से आणंदे समणोवासए भगवओ गोयमस्स...एवं वयासी—अत्थि णं भंते! गिहिणो गिहमज्झावसंतस्स ओहिणाणे समुप्पज्जइ?

184. **आवश्यकनिर्युक्ति, 596**

जीवे कम्मे तज्जीव भूय तारिसय बंधमोक्खे य। देवा णेरइय या पुण्णे परलोय णेव्वाणे।।

## द्वितीय अध्याय के मूल संदर्भ

185. **सूत्रकृतांग, I.1.1.6**
एए गंथे विउक्कम्म, एगे समणमाहणा। अयाणंता विउस्सिता, सत्ता कामेहिं माणवा।।

186. **सूत्रकृतांग, I.1.1.7-8**
संति पंच महब्भूया, इहमेगेसिमाहिया। पुढवी आऊ तेऊ, वाऊ आगासपंचमा।।7।।
एए पंच महब्भूया, तेब्भो एगो त्ति आहिया। अह एसिं विणासे उ, विणासो होइ देहिणो।।8।।

187. **सूत्रकृतांग, II.1.23**
दोच्चे पुरिसजाए पंचमहब्भूइए त्ति आहिज्जइ।

188. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 18**
पृथिव्यादीनि पञ्चमहाभूतानि विद्यन्ते महान्ति च तानि भूतानि च महाभूतानि, तेषां च सर्वव्यापितयाऽभ्युपगमात् महत्त्वम्।

189. **सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 23-24**
तत्र यो ह्यस्मिन् शरीरके कठिन भावो तं पुढविभूतं यावत् किञ्चिद् रूपं तं आउभूतं, उसिणस्वभावो कायाग्निश्च तेउभूतं, चलस्वभावं उच्छ्वासनिः श्वासश्च वातभूतं, वदनादिशुषिरस्वभावमाकाशम्।

190. **सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 23**
... जे पंचमहब्भूतवाइया तेसिं एवं।

191. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 10**
एकेषां भूतवादिनाम् आख्यातानि प्रतिपादितानि तत्तीर्थकृता तैर्वा भूतवादिभि बार्हस्पत्यमतानुसारि-भिराख्यातानि।

192. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 3**
पंच वा भूतानि अभ्युपगमद्वारेण विद्यन्ते यस्य स पंचभूतिकः

193. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 188**
स च सांख्यमतावलम्बी आत्मनस्तृणकुब्जीकरणेऽप्यसामर्थ्याभ्युपगमात् भूतात्मिकायाश्च प्रकृतेः सर्वत्र कर्त्तृत्वाभ्युपगमात् द्रष्टव्यो, लोकायतमतावलम्बी वा नास्तिको भूतव्यतिरिक्त नास्तित्वाभ्युपगमादाख्यायते।

194. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 10**
ननु च सांख्यादिभिरपि भूतान्यभ्युपगातान्येव, तथाहि सांख्या-स्तावदेवमूचुः सत्वरजस्तमो-रूपात्प्र-धानान्महान्, बुद्धिरित्यर्थः, महतोऽहंकारः-अहमितिप्रत्ययः,

तस्मादप्यहंकारात्षोडशको गण उत्पद्यते...तथा वैशेषिका अपि भूतान्यभिहितवन्तः, तद्यथा-पृथिवीत्वयोगात्पृथिवी, सा च परमाणुलक्षणा नित्या...आकाशमिति परिभाषिकी संज्ञा एकत्वात्तस्य, ...एवमन्यैरपि वादिभिर्भूतसद्भावाश्रयणे किमिति लोकायतिकमतापेक्षया भूतपञ्चकोपन्यास इति? उच्यते सांख्यादिभिर्हि प्रधानात्साहंगरिकं तथा कालदिगात्मादिकं चान्यदपि वस्तुजातमभ्युपेयते, लोकायतिकैस्तु भूतपञ्चकव्यतिरिक्तं नात्मादिकं किञ्चिदभ्युपगम्यते...इति।।

195. **सांख्यकारिका, 1**

दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदभिघातके हेतौ। दृष्टे साऽपार्था चेन्नैकान्तात्यन्ततोऽभावात्।

196. **आचारांगसूत्र, I.1.1.2-5**

एवमेगेसिं णो णातं भवति—
अत्थि मे आया ओववाइए णत्थि मे आया ओववाइए,
के अहं आसि के वा इओ चुओ इह पेच्चा भविस्सामि?2
सेज्जं पुण जाणेज्जा-सहसम्मुइयाए, परवागरणेणं, अण्णेसिं वा अंतिए सोच्चा, तं जहा—पुरित्थिमाओ वा दिसाओ आगओ अहमंसि, दक्खिणाओ वा दिसाओ आगओ अहमंसि, पच्चत्थिमाओ वा दिसाओ आगओ अहमंसि, उत्तराओ वा दिसाओ आगओ अहमंसि, उड्ढाओ वा दिसाओ आगओ अहमंसि, अहे वा दिसाओ आगओ अहमंसि, अण्णयरीओ वा दिसाओ आगओ अहमंसि, अणुदिसाओ वा आगओ अहमंसि।3
एवमेगेसिं जं णातं भवइ—अत्थि में आया ओववाइए। जो इमाओ दिसाओ अणुदिसाओ वा अणुसंचरइ, सव्वाओ दिसाओ सव्वाओ अणुदिसाओ जो आगओ अणुसंचरइ सोहं।4 से आयावाई, लोगावाई, कम्मावाई, किरियावाई।5

197. **सूत्रकृतांग, II.1.25-26**

.....इह खलु पंचमहब्भूया जेहिं णो कज्जइ किरिया इ वा अकिरिया इ वा सुकडे इ वा दुक्कडे इ वा कल्लाणे इ वा पावए इ वा साहू इ वा असाहू इ वा सिद्धि इ वा असिद्धि इ वा णिरए इ वा अणिरए इ वा, अवि अंतसो तणमायमवि।।25
तं च पदोद्देसेणं पुढोभूतसमवायं जाणेज्जा, तं जहा—पुढवी एगे महब्भूते, आऊ दुच्चे महब्भूते, तेऊ तच्चे महब्भूते, वाऊ चउत्थे महब्भूते, आगासे पंचमे महब्भूते, इच्चेते पंच महब्भूया अणिम्मिया अणिम्माविया अकडा णो कित्तिमा णो कडगा अणादिया अणिधणा अवंझा अपुरोहिता सतंता सासया।।26

198. **उत्तराध्ययन, 5.5-7**

जे गिद्धे कामभोगेसु, एगे कूडाय गच्छई। न मे दिट्ठे परे लोए, चक्खुदिट्ठा इमा रई।।5
हत्थागया इमे कामा, कालिया जे अणागया। को जाणइ परे लोए, अत्थि वा नत्थि वा पुणो?।।6
जणेण सद्धिं होक्खामि...।।7

199. **दीघनिकाय ब्रह्मजालसुत्त, पृ. 30**
अयं अत्ता रूपी चातुमहाभूतिको माता-पेत्तिक-सम्भवो कायस्स भेदा उच्छिज्जति, विनस्सति, न होति परं मरणा...इत्थेके सतो सत्तस्स उच्छेदं विनासं विभवं पञ्ञापेंति।

200. **दीघनिकाय-सीलक्खन्धवग्गपालि, 1.2.174**
...पकुधो कच्चायनो मं एतदवोच–
"सत्तिमे, महाराज, काया अकटा अकटविधा अनिम्मिता अनिम्माता वञ्झा कूटट्ठा एसिकट्ठायिट्ठिता। ते न इञ्जन्ति, त विपरिणामेन्ति, न अञ्ञमञ्ञं ब्याबाधेन्ति, नालं अञ्ञमञ्ञस्स सुखाय वा दुक्खाय वा सुखदुक्खाय वा। कतमे सत्त? पठविकायो, आपोकायो, तेजोकायो, वायोकायो, सुखे, दुक्खे, जीवे सत्तमे–इमे सत्त काया अकटा अकटविधा अनिम्मिता अनिम्माता वञ्झा कूटट्ठा एसिकट्ठायिट्ठिता। ते न इञ्जन्ति, न विपरिणामेन्ति, न अञ्ञमञ्ञं ब्याबाधेन्ति, नालं अञ्ञमञ्ञस्स सुखाय वा दुक्खाय वा सुखदुक्खाय वा। तत्थ नत्थि हन्ता वा घातेता वा सोता वा सावेता वा विञ्ञाता वा विञ्ञापेता वा। यो पि तिण्हेन सत्थेन सीसं छिन्दति, न कोचि किञ्चि जीविता वोरोपेति, सत्तन्नं त्वेव कायानमन्तरेन सत्थं विवरमनुपतती" ति।

201-I. **छान्दोग्योपनिषद्, 3.14.3**
एष म आमान्तर्हृदयेऽणीयान्व्रीहेर्वा यवाद्वा सर्षपाद्वा श्यामाकाद्वा श्यामाक तण्डुलाद्वैष म आत्मान्तर्हृदये ज्यामान्पृथिव्या ज्यायानन्तरिक्षाज्ज्यायान्दिवे ज्यायानेभ्यो लोकेभ्यः।।

II. **बृहदारण्यकोपनिषद्, 5.6.1**
...पुरुषो भाःसत्यस्तस्मिन्नन्तर्हृदये यथा व्रीहिर्वा यवो वा स...।

III. **कठोपनिषद्, 2.8**
...अणीयान् ह्यतर्क्यमणुप्रमाणात्।।

202. **गीता 2.23-24**
नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः। न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मारुतः।।
अच्छेद्योऽयमदाह्योऽयमक्लेद्योऽशोष्य एव च। नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽयं सनातनः।।

203. **तत्त्वोपप्लवसिंह, 10, पृ. 1 (गायकवाड ओरियण्टल सिरीज, बड़ौदा)**
'ननु यदि उपप्लवस्तत्त्वानां किमाया..., अथातस्तत्त्वं व्याख्यास्यामः', पृथिव्यापस्तेजोवायुरिति तत्त्वानि, तत्समुदाये शरीरेन्द्रियविषयसंज्ञा इत्यादि। न अन्यार्थत्वात्। किमर्थम्? प्रतिबिम्बनार्थम्। किं पुनरत्र प्रतिबिम्ब्यते? पृथिव्यादीनि तत्त्वानि लोके प्रसिद्धानि, तान्यपि विचार्यमाणानि न व्यवतिष्ठन्ते, किं पुनरन्यानि?'

204. **षड्दर्शनसमुच्चय, 83**
पृथ्वी जलं तथा तेजो वायुर्भूतचतुष्ट्यम्। आधारो भूतिरेतेषां मानं त्वक्षजमेव हि।।

**205. सर्वदर्शनसंग्रह, सूत्र 1.1 का भाष्य**

तत्र पृथिव्यादीनिभूतानि चत्वारि तत्वानि।

**206. सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 10**

तत पंचम येषां तानि तथा, एतानि सांगोपांगानि प्रसिद्धत्वात् प्रत्यक्ष प्रमाणावसेयत्वाच्च न कैश्चिदपन्होतुं शक्यानि।

**207-I. सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 12**

तेन च भूतव्यतिरिक्तस्यात्मनो न ग्रहणं, यत्तु चैतन्यं तेषूपलभ्यते, तद्भूतेष्वेव कायाकारपरिणते-ष्वभिव्यज्यते, मद्याङ्गेषु समुदितेषु मदशक्तिवदिति। तथा न भूतव्यतिरिक्तं चैतन्यं तत्कार्य्यत्वाद्, घटादिवदिति। तदेवं भूतव्यतिरिक्तस्याऽऽत्यनो-ऽभावाद्भूतानामेव चैतन्याभिव्यक्तिः जलस्य बुद्बुदाभिव्यक्तिवदिति।

**II. षड्दर्शनसमुच्चय, 84**

पृथ्व्यादिभूतसंहत्या तथा देहपरीणतेः। मदशक्तिः सुरांगेभ्यो यद्वत्तद्वच्चिदात्मनि।।

**208. सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 24**

विणासो नाम पञ्चस्वेव गमनमु, पृथिवी पृथिवीमेव गच्छति, एवं शेषाण्यपि गच्छन्ति।

**209. सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 11**

अथैषां कायाकारपरिणतौ चैतन्याभिव्यक्तौ सत्यां तदूर्ध्वं तेषामन्यतमस्य विनाशे अपगमे वायोस्तेजश्चोभयो र्वा देहिनो देवदत्ताख्यस्य विनाशोऽपगमो भवति, ततश्च मृत इति व्यपदेशः प्रवर्तते

**210. अंगुत्तरनिकाय, योधाजीववग्ग, 138, पृ. 322**

...भिक्खवे, यानि कानीचि तन्तुवुतानं वत्थानं, केसकम्बलो तेसं पटिकिट्ठो अक्खायति। केसकम्बलो....सीते सीतो, उण्हे उण्हो, दुब्बण्णो दुग्गन्धो, दुक्ख सम्फस्सो।

**211. सूत्रकृतांग, I.1.11-12**

पत्तेय कसिणे आया जे बाला जे य पंडिया। संति पेच्चा ण ते संति णत्थि सतोववाइया।।
णत्थि पुण्णे व पावे वा, णत्थि लोए इओ परे। सरीरस्स विणासेणं विणासो होइ देहिणो।।

**212. सूंत्रकृतांग, II.1.15-17**

...मे एस धम्मे सुयक्खाते सुपण्णत्ते भवइ, तं जहा उड्ढं पायतला, अहे केसग्ग मत्थया, तिरियं तयपरियंते जीवे। एस आया पज्जवे कसिणे। एस जीवे जीवति, एस मए णो जीवति। सरीरे धरमाणे धरति। विणट्ठम्मि य णो धरति। एययंतं जीवियं भवति। आदहणाए परेहिं णिज्जइ। अगणिझामिए सरीरे कवोतवण्णाणि अट्ठीणि भवंति। आसंदीपंचमा पुरिसा गामं पच्चागच्छंति। एवं असंते असंविज्जमाणे।।15
जेसिं तं सुयक्खायं भवति—अण्णो भवइ जीवो अण्णं सरीर, तम्हा, ते णो एवं विप्पडिवेदेंति अयमाउसो! आया दीहे ति वा हस्से ति वा। परिमंडले ति वा वट्टे ति

वा तंसे ति वा चउरंसे ति वा आयते ति वा छलंसे ति वा। किण्हे ति वा णीले ति वा लोहिए ति वा हालिद्दे ति वा सुक्किल्ले ति वा। सुब्भिगंधे ति वा दुब्भिगंधे ति वा। तित्ते ति वा कडुए ति वा कसाए ति वा अंबिले ति वा महुरे ति वा। कक्खडे ति वा मउए ति वा गरूए ति वा लहुए ति वा सीए ति वा उसिणे ति वा णिद्धे ति वा लुक्खे ति वा एवं असंते असंविज्जमाणे।।16

जेसिं तं सुयक्खायं भवइ—अण्णो जीवो अण्णं सरीरं, तम्हा ते णो एवं उवलभंति—

से जहाणामए केइ पुरिसे कोसीओ असिं अभिणिव्वट्टित्ता णं उवदंसेज्जा—अयमाउसो! असी, अयं कोसी। एवमेव णत्थि केइ पुरिसे अभिणिव्वट्टित्ता णं उवदंसेत्तारो—अयमाउसो! आया, अयं सरीरे।

से जहाणामए केइ पुरिसे मुंजाओ इसियं अभिणिव्वट्टित्ता णं उवदंसेज्जा—अयमाउसो! मुंजे, (इमा?) इसिया। एवमेव णत्थि केइ पुरिसे अभिणिव्वट्टित्ता णं उवदंसेत्तारो—अयमाउसो! आया, अयं सरीरे।

से जहाणामए केइ पुरिसे मंसाओ अट्ठिं अभिणिव्वट्टित्ता णं उवदंसेज्जा—अयमाउसो! मंसे अयं अट्ठी। एवमेव णत्थि केइ पुरिसे अभिणिव्वट्टित्ता णं उवदंसेत्तारो—अयमाउसो! आया, अयं सरीरे।

से जहाणामए केइ पुरिसे करतलाओ आमलकं अभिणिव्वट्टित्ता णं उवदंसेज्जा—अयमाउसो! करतले, अयं आमलए। एवमेव णत्थि केइ पुरिसे अभिणिव्वट्टित्ता णं उवदंसेत्तारो—अयमाउसो! आया, अयं सरीरे।

से जहाणामए केइ पुरिसे दहीओणवणीयं अभिणिव्वट्टित्ता णं उवदंसेज्जा—अयमाउसो! णवणीयं अयं दही। एवमेव णत्थि केइ पुरिसे अभिणिव्वट्टित्ता णं उवदंसेत्तारा—अयमाउसो! आया, अयं सरीरे।

से जहाणामए केइ पुरिसे तिलेहिंतो तेल्लं अभिणिव्वट्टित्ता णं उवदंसेज्जा—अयमाउसो! तेल्लं, अयं, पिण्णाए। एवमेव णत्थि केइ पुरिसे अभिणिव्वट्टित्ता णं उवदंसेत्तारो—अयमाउसो! आया, अयं सरीरे।

से जहाणामए केइ पुरिसे इक्खूओ खोयरसं अभिणिव्वट्टित्ता णं उवदंसेज्जा—अयमाउसो! खोयरसे, अयं छोए। एवमेव णत्थि केइ पुरिसे अभिणिव्वट्टित्ता णं उवदंसेत्तारो—अयमाउसो! आया, अयं सरीरे।

से जहाणामए केइ पुरिसे अरणीओ अग्गिं अभिणिव्वट्टित्ता णं उवदंसेज्जा-अयमाउसो! अरणी, अयं अग्गिं। एवमेव णत्थि केइ पुरिसे अभिणिव्वट्टित्ता णं उवदंसेत्तारो-अयमाउसो! आया, अयं सरीरे। एवं असंते असंविज्जमाणे।।17

213. **सूत्रकृतांग, II.1.22**
तज्जीवतस्सरीरिए आहिए।

214. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ.186**
अयं जीव इदं शरीरमिति, ....शरीरमात्र एव जीवः।

**215-I. सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, पृ. 27**

...तज्जीवतच्छरीरवादी...

**II. सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ.14**

इति तज्जीवतच्छरीरवादिमतं गतम्।

**216. सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 14**

स्वभावात् तथाहि—कुत्रचिच्छिलाशकले प्रतिमारूपं निष्पाद्यते, तच्च कुंकुमागरूचन्दनादिविलोपनानुभोगमनुभवति धूपाद्यामोदञ्च, अन्यस्मिंस्तु पाषणखंडे पादक्षालनादि क्रियते, न च तयोः पाषाणखण्डयोः शुभाशुभेऽस्तः यदुदयात्स तादृग्विधावस्थाविशेष इत्येवं स्वभावाज्जगद्वैचित्र्यं, तथा चोक्तम्—"कण्टकस्य च तीक्ष्णत्वं, मयूरस्य विचित्रता।

**217. सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 14**

...इत्येव स्वभावाज्जगद्वैचिञ्यं।

**218. तुलना, दीघनिकाय-सीलक्खन्धवग्गपालि, 1.2.171, पृ. 49**

...अजितो केसकम्बलो मं एतदवोच—

"नत्थि, महाराज, दिन्नं, नत्थि यिट्ठं नत्थि हुतं, नत्थि सुकतदुक्कटानं कम्मानं फलं विपाको, नत्थि अयं लोको, नत्थि परो लोको, नत्थि माता, नत्थि पिता, नत्थि सत्ता ओपपातिका, नत्थि लोके समणब्राह्मणा सम्मग्गता सम्मापटिपन्ना, ये इमं च लोकं परं च लोकं सयं अभिञ्ञा सच्छिकत्वा पवेदेन्ति। चातुमहाभूतिको अयं पुरिसो यदा कालं करोति, पठवी पठवीकायं अनुपेति अनुपगच्छति, आपो आपोकायं अनुपेति अनुपगच्छति, तेजो तेजोकायं अनुपेति अनुपगच्छति, वायो वायोकायं अनुपेति अनुपगच्छति, आकासं इन्द्रियानि संकमन्ति। आसन्दिपञ्चमा पुरिसा मतं आदाय गच्छन्ति। यावाळाहना पदानि पञ्ञायन्ति। कापोतकानि अट्ठीनि भवन्ति, भस्सन्ता आहुतियो। दत्तपञ्ञत्तं यदिदं दानं। तेसं तुच्छं मुसा विलापो ये केचि अत्थिकवादं वदन्ति। बाले च पंडिते च कायस्स भेदा उच्छिज्जंति विनस्सन्ति, न होंति परं मरणा" ति।

**219. विशेषावश्यकभाष्य, 1649-50, 84**

तज्जीवतस्सरीरं ति संसओ ण वि य पुच्छसे किंचि।
वेतपताण य अत्थं ण याणसे तेसिमो अत्थो।।1649
वसुधातिभूतसमुदयसंभूता चेतण त्ति ते संका।
पत्तेयमदिट्ठा वि हु मज्जंगमदो व्व समुदाये।।1650
देहा णण्णे व जिए जमग्गिहोत्तादिसग्गकामस्स।
वेदविहितं विहण्णति दाणादिफलं च लोयम्मि।।1684

**220. राजप्रश्नीय, 748-56, 62-65, 71**

तए णं से पएसी राया चित्तेणं सारहिणा सद्धिं केसिस्स कुमार-समणस्स अदूरसामंते उवविसइ, केसि कुमार समणं एवं वयासी ... एस समोसरणे, जहा—अण्णो जीवो अण्णं सरीरं, णो तं जीवो तं सरीरं?।।

तए णं केसी कुमार-समणे पएसिं रायं एवं वयासी—पएसी! अम्हं समणाणं णिग्गंथाणं एस सण्णा ... एस समोसरणे, जहा-अण्णो जीवो अण्णं सरीरं, णो तं जीवो तं सरीरं।।748-49

तए णं से पएसी राया केसिं कुमार समणं एवं वयासी—जति णं भंते! तुब्भं समणाणं णिग्गंथाणं एस सण्णा..........एस समोसरणे, जहा—अण्णो जीवो अण्णं सरीरं णो 'तं जीवो तं सरीरं—एवं खलु ममं अज्जए होत्था, इहेव सेयवियाए णगरीए अधम्मिए जाव सयस्स वि य णं जणवयस्स नो सम्मं करभरवित्तिं पवत्तेति से णं तुब्भं वत्तव्वयाए सुबहुं पावकम्मं कलिकलुसं समज्जिणित्ता कालमासे कालं किच्चा अण्णयरेसु नरएसु णेरइयत्ताए उववण्णे तस्स णं अज्जगस्स अहं णत्तुए होत्था—इट्ठे कंते पिए .......तं जति णं से अज्जए ममं आगंतुं वएज्जा—एवं खलु नत्तुया! अहं तव अज्जए होत्था, इहेव सेयवियाए नयरीए अधम्मिए जाव नो सम्मं करभरवित्तिं पवत्तेमि। तए णं अहं सुबहुं पावकम्मं कलिकलुसं समज्जिणित्ता नरएसु उववण्णे तं मा णं नत्तुया! तुमं पि भवाहि अधम्मिए जाव नो सम्मं करभरवित्तिं पवत्तेहिं। मा णं तुम पि एवं चेव सुबहुं पावंकम्मं जाव उववज्जिहिसि। तं जइ णं से अज्जए मं आगंतुं वएज्जा तो णं अहं सद्दहेज्जा, पत्तिएज्जा, रोएज्जा जहा—अण्णो जीवो अण्णं सरीरं, णो तं जीवो तं सरीरं। जम्हा णं से अज्जए ममं आगंतुं नो एवं वयासी, तम्हा सुपइट्ठिया मम पइण्णा समणाउसो! जहा तज्जीवो तं सरीरं। 750

तए णं से केसी कुमार-समणे पएसिं रायं एवं वयासी—अत्थि णं पएसी! तव सूरियकंता णामं देवी?

हंता अत्थि।

जइ णं तुमं पएसी! तं सूरियकंतं देविं ण्हायं कयबलिकम्मं कयकोउयमंगलपायच्छित्तं सव्वालंकारभूसियं केणइ पुरिसेणं ण्हाएणं ....सव्वालंकारभूसिएणं सद्धिं इट्ठे सद्द-फरिस-रस-रूव-गंधे पंचविहे माणुस्सते कामभोगे पच्चणुब्भवमाणिं पासिज्जासि, तस्स णं तुमं पएसी! पुरिसस्स कं डंडं निव्वत्तेज्जासि?

अहं णं भते! तं पुरिसं हत्थच्छिण्णगं वा, पायच्छिण्णगं वा, सूलाइगं वा, सूलभिण्णगं वा, एगाहच्चं कूडाहच्चं जीवियाओ ववरोवएज्जा।

अह णं पएसी से पुरिसे तुमं एवं वदेज्जा—'मा ताव मे सामी! मुहुत्तागं हत्थछिण्णगं वा........जीवियाओ ववरोवेहि जाव ताव अहंमित्त-णाइ-णियग-सयण-संबंधि-परिजणं एवं वयामि—एवं खलु देवाणुप्पिया! पावाइं कम्माइं समायरेत्ता इमेयारूवं आवइं पाविज्जामि, तं मा णं देवाणुप्पिया! तुब्भे वि केइ पावाइं कम्माइं समायरह, मा णं

से वि एवं चेव आवइं पाविज्जिहिह जहा णं अहं।' तस्स णं तुमं पएसी! परिसस्स खणमवि एयमट्ठं पडिसुणेज्जासि?

णो तिणट्ठे समट्ठे। कम्हा णं?

जम्हा णं भंते! अवराही णं से पुरिसे।

एवामेव पएसी! तव वि अज्जए होत्था इहेव सेयवियाए णयरीए अधम्मिए जाव णो सम्मं करभरवित्तिं पवत्तेइ। से णं अम्हं वत्तव्वयाए सुबहुं ... तस्स णं अज्जगस्स तुमं णत्तुए होत्था-इट्ठे कंते पिए ... से णं इच्छइ माणुसं लोगं हव्वमागच्छित्तए, नो चेव णं संचाएइ (हव्वमागच्छित्तए?)। चउहिं च णं ठाणेहिं पएसी! अहुणोववण्णए नरएसु नेरइए इच्छेज्ज माणुसं लोगं हव्वमागच्छित्तए, नो चेव णं संचाएइ (हव्वमागच्छित्तए?)।

1. अहुणोववण्णए नरएसु नेरइए से णं तत्थ महब्भूयं वेयणं वेदेमाणे इच्छेज्जा माणुस्सं लोगं हव्वमागच्छित्तए, णो चेव णं संचाएइ (हव्वमागच्छित्तए?)।

2. अहुणोववण्णए नरएसु नेरइए नरयपालेहिं भुज्जो-भुज्जो समहिट्ठिज्जमाणे इच्छइ माणुसं लोगं हव्वमागच्छित्तए, नो चेव णं संचाएइ (हव्वमागच्छित्तए?)।

3. अहुणोववण्णए नरएसु नेरइए निरयवेयणिज्जंसि कम्मंसि अक्खीणंसि अवेइयंसि अणिज्जिण्णंसि इच्छइ माणुसं लोगं हव्वमागच्छित्तए, नो चेव णं संचाएइ (हव्वंमागच्छित्तए?)।

4. अहुणोववण्णए नरएसु नेरइए निरयाउयंसि कम्मंसि अक्खीणंसि अवेइयंसि अणिज्जिण्णंसि इच्छइ माणुसं लोगं हव्वमागच्छित्तए, नो चेव णं संचाएइ (हव्वमागच्छित्तए?)।

इच्चेएहिं चउहिं ठाणेहिं पएसी अहुणोववण्णे नरएसु नेरइए इच्छइ माणुसं लोगं हव्वमागच्छित्तए, नो चेव णं संचाएइ (हव्वमागच्छित्तए?)।

तं सद्दहाहि णं पएसी! जहा—अण्णो जीवो अण्णं सरीरं, नो तं जीवो तं सरीरं। 751

.....मम अज्जिया होत्था, इहेव सेयवियाए नगरीए धम्मिया .....धम्मेण चेव वित्तिं कप्पेमाणी समणोवासिया अभिगयजीवा ......अप्पाणं भावेमाणी विहरइ। सा णं तुज्झं वत्तव्वयाए सुबहुं पुण्णोवचयं समज्जिणित्ता कालमासे कालं किच्चा अण्णयरेसु देवलोएसु देवत्ताए उववण्णा। तीसे णं अज्जियाए अहं नत्तुए होत्था-इट्ठे कंते। ... ...पासणयाए, तं जइ णं सा अज्जिया मम आगंतुं एवं वएज्जा—एवं खलु नत्तुया! अहं तव अज्जिया होत्था, इहेव सेयवियाए नयरीए धम्मिया .....कप्पेमाणी समणोवासिया जाव अप्पाणं भावेमाणी विहरामि।

तए णं अहं सुबहुं पुण्णोवचयं समज्जिणित्ता ....समज्जिणित्ता कालमासे कालं किच्चा अण्णयरेसु देवलोएसु देवत्ताए उववज्जिहिसि। तं जइ णं अज्जिया मम आगंतुं एवं वएज्जा तो णं अहं सद्दहेज्जा पत्तिएज्जा रोएज्जा जहा—अण्णो जीवो अण्णं सरीरं, णो तज्जीवो तं सरीरं।

जम्हा सा अज्जिया ममं आगंतुं णो एवं वयासी, तम्हा सुपइट्ठिया मे पइण्णा जहा–तज्जीवो तं सरीरं, नो अण्णो जीवो अण्णं सरीरं।।752

तए णं केसी कुमार-समणे पएसिं रायं एवं वयासी–जति णं तुमं पएसी! ण्हायं कयबलिकम्मं कयकोउयमंगलपायच्छित्तं उल्लापडगं भिंगारकडच्छुयहत्थगयं देवकुलमणुपविसमाणं केइ पुरिसे वच्चघरंसि ठिच्चा एवं वदेज्जा–एह ताव सामी! इह मुहुत्तगं आसयह वा, चिट्ठह वा, निसीयह वा तुयट्टह वा। तस्स णं तुमं पएसी! पुरिसस्स खणमवि एयमट्ठं पडिसुणिज्जासि?

णो तिणट्ठे समट्ठे। कम्हा णं? भंते! असुई असुइ सामंतो।

एवामेव पएसी! तव वि अज्जिया होत्था, इहेव सेयवियाए णयरीए धम्मिया जाव विहरति, सा णं अम्हं वत्तव्वाए सुबहुं .... उववन्ना, तीसे णं अज्जियाए तुमं णत्तुए होत्था इट्ठे ... पासणयाए? सा णं इच्छइ माणुसं लोगं हव्वमागच्छित्तए, णो चेव णं संचाएइ हव्वमागच्छित्तए। चउहिं ठाणेहिं पएसी! अहुणोववण्णए देवे देवलोएसु इच्छेज्जा माणुसं लोगं हव्वमागच्छित्तए णो चेव णं संचाएइ हव्वमागच्छित्तए।

....1. अहुणोववण्णे देवे देवलोएसु दिव्वेहिं कामभोगेहिं मुच्छिए-गिद्धे-गढिए-अज्झोववण्णे, से णं माणुसे भोगे नो आढाति, नो परिजाणाति, से णं इच्छेज्ज माणुसं लोगं हव्वमागच्छित्तए, नो चेव णं संचाएति।

2. अहुणोववण्ण देवे देवलोएसु दिव्वेहिं कामभोगेहिं मुच्छिए गिद्धे-गढिए-अज्झोववण्णे, तस्स णं माणुस्से पेम्मे वोच्छिण्णए भवति, दिव्वे पम्मे संकंते भवति, से णं इच्छेज्जा माणुसं लोगं हव्वमागच्छित्तए, णो चेव णं संचाएइ।

3. अहुणोववण्णे देवे देवलोएसु दिव्वेहिं कामभोगेहिं मुच्छिए जाव अज्झोववण्णे, तस्स णं एवं भवइ–इयाणिं गच्छं मुहुत्ते गच्छं जाव इह अप्पाउया णरा कालधम्मुणा संजुत्ता भवंति, से णं इच्छेज्जा माणुस्सं लोगं हव्वमागच्छित्तए, णो चेव णं संचाएइ।

4. अहुणोववण्णे देवे देवलोएसु दिव्वेहिं ... अज्झोववण्णे, तस्स माणुस्सए उराले दुग्गंधे पडिकूले पडिलोमे भवइ, उड्ढं पि य णं चत्तारि पंच जोअणसए असुभे माणुस्सए गंधे अभिसमागच्छति। से णं इच्छेज्जा माणुस्सं लोगं हव्वमागच्छित्तए, णो चेव णं संचाएइ हव्वमागच्छित्तए।

इच्चेएहिं चउहिं ठाणेहिं पएसिं! अहुणोववण्णे देवे देवलोएसु इच्छेज्ज माणुसं लोगं हव्वमागच्छित्तए, णो चेव णं संचाएइ हव्वमागच्छित्तए। तं सद्दहाहि णं तुमं पएसी! जहा–अण्णो जीवो अण्णं सरीरं, नो तज्जीवो तं सरीरं।753

... अत्थि णं भंते! एस पण्णओ उवमा, इमेणं पुण कारणेणं णो उवागच्छति–एवं खलु भंते! अहं अण्णया कयाइ बाहिरियाए उवट्ठाणसालाए अणेगगणणायक... संधिवालेहिं सद्धिं संपरिखुडे विहरामि। तए णं मम णगरगुत्तिया ससक्खं सहोढ़ सलोद्दं सगेवेज्जं अवउडगबंधणबद्धं चोरं उवणेंति।

तए णं अहं तं पुरिसं जीवंतं चेव अओकुंभीए पक्खिवावेमि, अओमएणं पिहाणएणं पिहावेमि, अएण य तउएण य कायावेमि, आयपच्चइएहिं पुरिसेहिं रक्खावेमि।

तए णं अहं अण्णया कयाइं जेणामेव सा अओकुंभी तेणामेव उवागच्छामि, उवागच्छित्ता तं अओकुंभि उग्गलच्छावेमि, उग्गलच्छावित्ता तं पुरिसं सयमेव पासामि, णो चेव णं तीसे अओकुंभीए केइ छिड्डे इ वा विवरे इ वा अंतरे इ वा राई वा, जओ णं से जीवे अंतोहिंतो बहिया णिग्गए।

जइ णं भंते! तीसे अओकुंभीए होज्ज केइ छिड्डे इ वा विवरे इ वा अंतरे इ वा राई वा जओ णं से जीवे अंतोहिंतो बहिया णिग्गए, तो णं अहं सद्दहेज्जा पत्तिएज्जा रोएज्जा जहा—अण्णो जीवो अण्णं सरीरं, नो तज्जीवो तं सरीरं।

जम्हा णं भंते! तीसे अओकुंभीए णत्थि केइ छिड्डे इ वा ...निग्गए, तम्हा सुपतिट्ठिया मे पइण्णा जहा—तज्जीवो तं सरीरं, नो अण्णो जीवो अण्णं सरीरं।।754

तए णं केसी कुमार-समणे पएसिं रायं एवं वयासी—पएसी! से जहा णामए कूडागारसाला सिया-दुहओ लित्ता गुत्ता गुत्तदुवारा णिवाया णिवायगंभीरा। अह णं केइ पुरिसे भेरिं च दंडं च गहाय कूडागारसालाए अंतो-अंतो अणुप्पविसति, अणुप्पविसित्ता तीसे कूडागारसालाए सव्वतो समंता घण-निचिय-निरंतर-णिच्छिड्डाइं दुवारवयणाइं पिहेइ। तीसे कूडागारसालाए बहुमज्झदेसभाए ठिच्चा तं भेरिं दंडएणं महया-महया सद्देणं तालेज्जा। से णूणं पएसी! से सद्दे णं अंतोहिंतो बहिया णिग्गच्छइ? हंता णिग्गच्छइ। अत्थि णं पएसी! तीसे कूडागारसालाए केइ छिड्डे इ वा विवरे इ वा अंतरे इ वा राई वा, जओ णं से सद्दे अंतोहिंतो बहिया णिग्गए? नो 'तिणट्ठे समट्ठे'। एवामेव पएसी! जीवे वि अप्पडिहयगई पुढविं भिच्चा, सिलं भिच्चा, पव्वयं भिच्चा अंतोहिंतो बहिया णिग्गच्छइ, तं सद्दहाहिं णं तुमं पएसी! अण्णो जीवो अण्णं सरीरं, नो तज्जीवो तं सरीरं।।755

तए णं पएसी राया केसिं कुमार-समणं एवं वयासी—अत्थि णं भंते! एस पण्णओ उवमा, इमेणं पुण कारणेणं नो उवागच्छइ—एवं खलु भंते! अहं अण्णया कयाइ बाहिरियाए उवट्ठाणसालाए अणेग ... विहरामि। तए णं ममं णगरगुत्तिया ... चोरं उवणेंति। तए णं अहं तं पुरिसं जीवियाओ ववरोवेमि, ववरोवेत्ता अओकुंभीए पक्खिववावेमि, अओमएणं पिहाणएणं पिहावेमि, अएण य तउएण य कायावेमि, आय पच्चइएहिं पुरिसेहिं रक्खावेमि।

तए णं अहं अण्णया कयाइं जेणेव सा कुंभी तेणेव उवागच्छामि, उवागच्छित्ता तं अओकुंभिं उग्गलच्छावेमि, तं अओकुभिं किमिकुंभिं पिव पासामि। णो चेव णं तीसे अओकुंभीए केइ छिड्डे इ वा ... राई वा जतो णं ते जीवा बहियाहिंतो अणुपविट्ठा, जति णं तीसे अओकुंभीए होज्ज केइ छिड्डे इ वा ... अणुपविट्ठा, तो णं अहं सद्दहेज्जा ... जहा—अण्णो जीवो अण्णं सरीरं, नो तज्जीवो तं सरीरं। जम्हा णं तीसे

अओकुंभीए नत्थि केइ छिड्डे इ वा ... अणुपविट्ठा तम्हा सुपतिट्ठिआ मे पइण्णा जहा—तज्जीवो तं सरीरं नो अण्णो जीवो अण्णं सरीरं।756

तए णं अहं तं पुरिसं जीवंतगं चेव तुलेमि, तुलेत्ता छविच्छेयं अकुव्वमाणे जीवियाओ ववरोवेमि, मयं तुलेमि णो चेव णं तस्स पुरिसस्स जीवंतस्स वा तुलियस्स, मुयस्स वा तुलियस्स केइ अण्णत्ते वा नाणत्ते वा ओमत्ते वा तुच्छत्ते वा गरुयत्ते वा लहुयत्ते वा। जति णं भंते! तस्स पुरिसस्स जीवंतस्स वा तुलियस्स, मुयस्स वा तुलियस्स केइ अण्णत्ते वा नाणत्ते वा ओमत्ते वा तुच्छत्ते वा गरुयत्ते वा लहुयत्ते वा, तो णं अहं सद्दहेज्जा पत्तिएज्जा रोएज्जा जहा—अण्णो जीवो अण्णं सरीरं, नो तज्जीवो तं सरीरं। जम्हा णं भंते! तस्स पुरिसस्स जीवंतस्स वा तुलियस्स, मुयस्स वा तुलियस्स नत्थि केइ अण्णत्ते वा नाणत्ते वा ओमत्ते वा तुच्छत्ते वा गरुयत्ते वा लहुयत्ते वा, तम्हा सुपतिट्ठिया मे पइण्णा जहा—तज्जीवो तं सरीरं णो अण्णो जीवो अण्णं सरीरं।।762

तए णं केसी कुमार-समणे पएसिं रायं एवं वयासी—अत्थि णं पएसी! तुमे कयाइ वत्थी 'धंतपुव्वे वा धमावियपुव्वे' वा? हंता अत्थि। अत्थि णं पएसी! तस्स वत्थिस्स पुण्णस्स वा तुलियस्स, अपुण्णस्स वा तुलियस्स केइ अण्णत्ते वा...णो तिणट्ठे समट्ठे। एवामेव पएसी! जीवस्स अगरुलघुयत्तं पडुच्च जीवंतस्स वा तुलियस्स, मुयस्स वा तुलियस्स नत्थि केइ अण्णत्ते वा ... तं सद्दहाहि णं तुमं पएसी! जहा-अण्णो जीवो अण्णं सरीरं, नो तज्जीवो तं सरीरं।।763

तए णं पएसी राया केसिं कुमार-समणं एवं वयासी। .... ममं णगरगुत्तिया ससक्खं सहोढं सलोद्दं सगेवेज्जं अवउडगबंधणबद्धं चोरं उवणेंति। तए णं अहं तं पुरिसं सव्वतो समंता समभिलोएमि, नो चेव णं तत्थ जीवं पासामि।

तए णं अहं तं पुरिसं दुहा फालियं करेमि, करेत्ता सव्वतो समंता समभिलोएमि, नो चेव णं तत्थ जीवं पासामि। एवं तिहा चउहा संखेज्जहा फालियं करेमि, करेत्ता सव्वतो समंता समभिलोएमि, णो चेव णं तत्थ जीवं पासामि।....

जम्हा णं भंते! अहं तंसि दुहा वा तिहा वा चउहा वा संखेज्जहा वा फालियंमि जीवं न पासामि, तम्हा सुपतिट्ठिया मे पइण्णा जहा—तज्जीवो तं सरीरं, नो अण्णो जीवो अण्णं सरीरं।।764

तए णं केसी कुमार-समणे पएसिं रायं एवं वयासी—मूढतराए णं तुमं पएसी! ताओ तुच्छतराओ। के णं भंते! तुच्छतराए? पएसी! से जहाणामए—केइ पुरिसा वणत्थी वणोवजीवी वणगवेसणयाए जोइं च जोईभायणं च गहाय कट्ठाणं अडविं अणुपविट्ठा। तए णं ते पुरिसा तीसे अगामियाए ... कंचिं देसं अणुप्पत्ता समाणा एगं पुरिसं एवं वयासी—अम्हे णं देवाणुप्पिया! कट्ठाणं अडविं पविसामो, एत्तो णं तुमं जोइभायणाओ जोइं गहाय अम्हं असणं साहेज्जासि। अह तं जोइभायणे जोई विज्झवेज्जा, तो णं तुमं कट्ठाओ जोइं गहाय अम्हं असणं साहेज्जासि त्ति कट्टु कट्ठाणं अडविं अणुपविट्ठा।

तए णं से पुरिसे तओ मुहुत्तंतरस्स तेसिं पुरिसाणं असणं साहेमि त्ति कट्टु जेणेव जोतिभायणे तेणेव उवागच्छइ, जोइभायणे जोइं विज्झायमेव पासति।

तए णं से पुरिसे जेणेव से कट्ठे तेणेव उवागच्छइ, उवागच्छित्ता तं कट्ठं सव्वओ समंता समभिलोएति, नो चेव णं तत्थ जोइं पासति।

तए णं से पुरिसे परियरं बंधइ, फरसुं गेण्हइ, तं कट्ठं दुहा फालियं करेइ, सव्वतो समंता समभिलोएइ, णो चेव णं तत्थ जोइं पासइ। एवं तिहा चउहा संखेज्जहा वा फालियं करेइ, सव्वतो समंता समभिलोएइ, नो चेव णं तत्थ जोइं पासइ।

तए णं से पुरिसे तंसि कट्ठंसि दुहाफालिए वा तिहाफालिए वा चउहाफालिए वा संखेज्जहाफालिए वा जोइं अपासमाणे संते तंते परिस्संते निव्विण्णे समाणे परसुं एगंते एडेइ, परियरं मुयइ, मुइत्ता एवं वयासी—अहो! मए तेसिं पुरिसाणं असणे नो साहिए त्ति कट्टु ओहयमणसंकप्पे चिंतासोगसागरसंपविट्ठे करयलपल्लत्थमुहे अट्टज्झाणोवगए भूमिगयदिट्ठिए झियाइ।

तए णं ते पुरिसा कट्ठाइं छिंदंति, जेणेव से पुरिसे तेणेव उवागच्छंति, तं पुरिसं ओहयमणसंकप्पं ... झियायमाणं पासंति, पासित्ता एवं वयासी—किं णं तुमं देवाणुप्पिया! ओहयमणसंकप्पे ... झियायसि?

तए णं से पुरिसे एवं वयासी—तुब्भे णं देवाणुप्पिया! कट्ठाणं अडविं अणुपविसमाणा ममं एवं वयासी—अम्हे णं देवाणुप्पिया! कट्ठाणं अडविं ... पविट्ठा।

तए णं अहं तओ मुहुत्तंतरस्स तुब्भं असणं साहेमि त्ति कट्टु जेणेव जोइभायणे तेणेव उवागच्छामि जाव झियामि।

तए णं तेसिं पुरिसाणं एगे पुरिसे छेए दक्खे पत्तट्ठे कुसले महामई विणीए विण्णाणपत्ते उवएसलद्धे ते पुरिसे एवं वयासी—गच्छह णं तुब्भे देवाणुप्पिया! ण्हाया कयबलिकम्मा कयकोउयमंगलपायच्छित्ता हव्वमागच्छेह जा णं अहं असणं साहेमित्ति कट्टु परियरं बंधइ, परसुं गिण्हइ, सरं करेइ, सरेण अरणिं महेइ, जोइं पाडेइ, जोइं संधुक्खेइ, तेसिं पुरिसाणं असणं साहेइ।

तए णं ते पुरिसा ण्हाया कयबलिकम्मा कयकोउयमंगल-पायच्छित्ता जेणेव से पुरिसे तेणेव उवागच्छंति।

तए णं से पुरिसे तेसिं पुरिसाणं सुहासणवरगयाणं तं विउलं असणं पाणं खाइमं साइमं उवणेइ। तए णं ते पुरिसा तं विउलं असणं पाणं-खाइमं-साइमं आसाएमाणा ...विहरंति। जिमियभुत्तुत्तरागया वि य णं समाणा आयंता चोक्खा परमसुईभूया तं पुरिसं एवं वयासी—अहो! णं तुमं देवाणुप्पिया! जड्डे-मूढे-अपंडिए- णिव्विण्णाणे-अणुवएसलद्धे जे णं तुमं इच्छसि कट्ठंसि दुहा फालियंसि वा... जोतिं पासित्तए। से एएणट्ठेणं पएसी! एवं वुच्चइ मूढतराए णं तुमं पएसी! ताओ तुच्छतराओ।। तं सद्दहाहि णं तुम पएसी! जहा—अन्नो जीवो अण्णं सरीरं नो तज्जीवो तं सरीरं। ।771

**221. दीघनिकाय, पायासिसुत्त, II.410-436**
...खो पायासि राजञ्ञो आयस्मन्तं कुमारकस्सपं एतदवोच—अहञ्हि भो कस्सप, एवंवादी एवंदिट्ठि—इति पि नत्थि परो लोको, नत्थि सत्ता ओपपातिका, नत्थि सुकतदुक्कटानं कम्मानं फलं विपाको' ति। ....भवन्तो खो पन सद्धायिका पच्चयिका। यं भवन्तेहि दिट्ठं यथा सामं दिट्ठं एवमेतं भविस्सती ति। ते मे साधू ति पटिस्सुत्वा नेव आगन्त्वा आरोचेन्ति न पन दूतं पहिणन्ति। अयं पि खो भो कस्सप, परियायो येन मे परियायेन एवं होति—इति पि नत्थि परो लोको, नत्थि सत्ता औपपातिका, ...ति। ....इदाहं, भो कस्सप, पस्सामि समणब्राह्मणे सीलवन्ते कल्याणधम्मे जीवितुकामे अमरितुकामे सुखकामे दुक्खपटिकूले। इमं पुरिसं जीवन्तं येव तुलाय तुलेत्वा जियास अनस्सासकं मारेत्वा पुनदेव तुलाय तुलेथा' ति। ते मे 'साधू' ति पटिस्सुत्वा तं पुरिसं जीवन्तं येव तुलाय तुलेत्वा जियाय अनस्सासकं मारेत्वा पुनदेव तुलाय तुलेन्ति। यदा सो जीवति तदा लहुतरो च होति मुदुतरो च कम्मञ्ञतरो च; यदा पन सो कालंकतो होति तदा गरुतरो च होति पत्थिन्नतरो च अकम्मञ्ञतरो च। अयं पि खो, भो, कस्सप परियायो, येन मे परियायेन एवं होति—इति पि नत्थि परो लोको, नत्थि...
अप्पेव नामस्स जीवं निक्खमन्तं पस्सेय्यामा, नेवस्स मयं जीवं निक्खमन्तं पस्साम।

**222. नंदी, 5.78**
से किं तं कालियं? कालियं अणेगविहं पण्णत्तं, तं जहा—1. उत्तरज्झयणाइं, 2. दसाओ, 3. कप्पो, 4. ववहारो, 5. निसीहं, 6. महानिसीहं, 7. इसिभासियाइं, 8. जंबुद्दीवपण्णत्ती, 9. दीवसागर...।

**223. Ṛṣibhāṣitasūtra, ch. 20, p. 39.**
उड्ढं पायतला अहे केसग्गमत्थका, एस आतापज्जवे कसिणे तयपरियन्ते जीवे, एस जीवे जीवति, एतं तं जीवितं भवति। से जहा णामते दड्ढेसु बीएसु ण पुणो अंकुरुप्पत्ती भवति, एतामेव दड्ढे सरीरे ण पुणो सरीररुप्पत्ती भवति। तम्हा इणमेव जीवितं, णत्थि परलोए, णत्थि सुकडदुक्कडाणं कम्माणं फलवित्तिविसेसे। णो पच्चायन्ति जीवा, णो फुसन्ति पुण्णपावा, अफले कल्लाण पावए। तम्हा एतं सम्मं ति बेमि : उड्ढं पायतला अहे केसग्गमत्थका एस आयाप (ज्जवे) क (सिणे) तयपरितन्ते एस जीवे। एस मडे, णो एतं तं (जीवितं भवति)। से जहा णामते दड्ढेसु बीएसु [....] एवामेव दड्ढे सरीरे [....]। तम्हा पुण्णपावऽग्गहणा सुहदुक्खसंभवाभावा सरीरदाहे पावकम्माभावा सरीरं डहेत्ता णो पुणो सरीररुप्पत्ती भवति।

**224. Ṛṣibhāṣitasūtra, ch. 20, p. 37**
पंच उक्कला पन्नत्ता, तं जहा : दण्डुक्कले 1 रज्जुक्कले 2 तेणुक्कले 3 देसुक्कले 4 सव्वुक्कले 5।

225. **उत्तराध्ययन, 14.18**

जहा य अग्गी अरणीउसंतो, खीरे घयं तेल्ल महातिलेसु।
एमेव जाया! सरीरंसि सत्ता, संमुच्छई नासइ नावचिट्ठे।।

226. **कठोपनिषद्, 1.1.20**

येयं प्रेते विचिकित्सा मनुष्येऽस्तीत्येके नायमस्तीति चैके। एतद् विद्या मनुशिष्टस्त्वयाहं वराणाम् एष वरस्तृतीयः।

227. **तत्त्वसंग्रह, 1863**

...कम्बलाश्वतरोदितम्...

228. **सूत्रकृतांग, II.1.18-19**

जेसिं तं सुयक्खायं भवइ, तं जहा—अण्णो जीवो अण्णं सरीरं, तम्हा, तं मिच्छा।।18
से हंता हणह खणह छणह डहह पयह आलुंपह विलुंपह सहसक्कारेह विपरामुसह। एतावताव जीवे, णत्थि परलोए।।19

229. **छान्दोग्योपनिषद्, 7.15.1-3**

....प्राणो ह पिता प्राणो माता प्राणो भ्राता प्राणः स्वसा प्राण आचार्यः प्राणो ब्राह्मणः।।1।।

स यदि पितरं वा मातरं वा भ्रातरं वा स्वसारं वाचार्यं वा ब्राह्मणं वा किञ्चिद्भृशमिव प्रत्याह धिक्त्वास्त्वित्येवैनमाहुः पितृहा वै त्वमसि मातृहा वै त्वमसि भ्रातृहा वै त्वमसि स्वसृहा वै त्वमस्याचार्यहा वै त्वमसि ब्राह्मणहा वै त्वमसीति।।2।।

अथ यद्यप्येनानुत्क्रान्तप्राणाञ्छूलेन समासं व्यतिषंदहेन्नैवैनं ब्रूयुः पितृहासीति न मातृहासीति न भ्रातृहासीति न स्वसृहासीति नाचार्यहासीति न ब्राह्मणहासीति।।3।।

230. **सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 28**

उक्ताः अकारकवादिनः

231. **संयुत्तनिकायपालि, III.1.1.1 (बौ.भा.वा.प्र.)**

...राजा पसेनदि कोसलो भगवन्तं एतदवोच—...

"ये पि ते, गोतम, समणब्राह्मणा संगिनो गणिनो गणाचरिया ञाता यसस्सिनो तित्थकरा साधुसम्मता बहुजनस्स, सेय्यथीदं—पूरणो कस्सपो, मक्खलि गोसालो, निगण्ठो नाटपुत्रो, सञ्जयो वेलट्ठपुत्तो, पकुधो कच्चायनो, अजितो केसकम्बलो, ते पि मया 'अनत्तरं सम्मासंबोधिं अभिसम्बुद्धो ति पटिजानाया?' ति पुट्ठा समाना 'अनुत्तरं सम्मासम्बोधिं अभिसम्बुद्धो' ति न पटिजानन्ति, किं पन भवं गोतमो दहरो चेव जातिया नवो च पब्बज्जाया" ति?

232. **मज्झिमनिकाय, भिक्षुवर्ग, चुलमालुक्यसुत्त, II.122**

तं जीवं तं सरीरन्तिपि।

233. **सूत्रकृतांग II.1.21**
एवं एगे पगब्भिया णिक्खम्म मामगं धम्मं पण्णवेंति। तं सद्दहमाणा तं पत्तियमाणा तं रोएमाणा साधु सुयक्खाते समणेति! वा माहणेति! वा।

234. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 11**
यद्यपि लोकायतिकानां नास्ति दीक्षादिकं तथाऽप्यरेण शाक्यादिना प्रव्रज्याविधानेन प्रव्रज्या पश्चालोकायतिकमधीयानस्य तथाविधपरिणतेस्तदेवाभिरुचितम्। अतो मामकोऽयं धर्मः (इति) स्वयमभ्युपगच्छन्त्यन्येषां च प्रज्ञापयन्ति, ....।

235. **दीघनिकाय, पृ. 49**
पठवी पठविकायं...आपो आपोकायं, तेजो तेजो कायं ...वायो वायुकायं अनुपेति अनुपगच्छति।

236. **दीघनिकाय, पृ. 49**
नत्थि सुकत दुक्कटानं कम्मानं फलं विपाको, नत्थि अयं लोको, नत्थि परलोको।

237. **श्वेताश्वतरोपनिषद्, 1.2**
किं कारणं ब्रह्म कुतः स्म जाता।

238. **बृहदारण्यकोपनिषद्, 2.4.12**
......इदं महद्भूतमनन्तमपारं विज्ञानघन एवा। ऐतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानु विनश्यति न प्रेत्य संज्ञास्तीत्यिरे।

239. **कठोपनिषद्, 1.2.6**
न साम्परायः प्रतिभाति बालं प्रमाद्यन्तं वित्तमोहेन मूढम्।
अयं लोको नास्ति पर इति मानी पुनः पुनर्वशमापद्यते मे।।

240. **कठोपनिषद्, 1.1.20 (देखिये मूल नं. 226)**

241. **छान्दोग्योपनिषद्, 8.7.2-3, 8.8.2-3, 5**
इन्द्रो हैव देवानामभिप्रवव्राज विरोचनोऽसुराणां।8.7.2
...आत्मा...तमिच्छन्ताववास्तमिति।8.7.3
तौ ह प्रजापतिरूवाच साध्वलङ्कृतौ सुवसनौ परिष्कृतौ भूत्वोदशरावेऽवेक्षेथामिति तौ ह साध्वलङ्कृतौ सुवसनो परिष्कृतौ भूत्वोदशरावेऽवेक्षञ्चक्राते तौ ह प्रजापतिरूवाच किं पश्यथ इति।।8.8.2
तौ होचतुर्यथैवेदमावां भगवः साध्वलङ्कृतौ सुवसनौ परिष्कृतौ स्व एवमेवेमौ भगवः साध्वलङ्कृतौ सुवसनो परिष्कृतावित्येष आत्मेति होवाचैतदमृतमभयमेतद्ब्रह्मेति तौ हशान्तहृदयौ प्रवव्रजतुः।।8.8.3

तस्मादप्यद्येहाददानमश्रद्दधानमयजमानमाहुरासुरो बतेत्यसुराणाँ्ह्येषोपनिषत्प्रेतस्य शरीरं भिक्षया वसनेनालंकारेणेति सँ्स्कुर्वन्त्येतेन ह्यमुं लोकं जेष्यन्तो मन्यन्ते। ।8.8.5

242. **गीता, 16.7-8, 10-11, 13-15**

प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च जना न विदुरासुराः। न शौचं नापि चाचारो न सत्यं तेषु विद्यते। ।16.7

असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम्। अपरस्परसम्भूतं किमन्यत्कामहैतुकम्। ।16.8

काममाश्रित्य दुष्पूरं दम्भमानमदान्विताः। मोहाद्गृहीत्वासद्ग्राहान्प्रवर्तन्तेऽशुचिव्रताः। ।16.10

चिन्तामपरिमेयां च, प्रलयान्तामुपाश्रिताः। कामोपभोगपरमा, एतावदिति निश्चिताः। ।16.11

इदमद्य मया लब्धमिमं प्राप्स्ये मनोरथम्। इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम्। ।16.13

असौ मया हतः शत्रुर्हनिष्ये चापरानपि। ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान्सुखी। ।16.14

आढ्योऽभिजनवानस्मि कोऽन्योऽस्ति सदृशो मया। यक्ष्ये दास्यामि मोदिष्य इत्यज्ञानविमोहिताः। ।16.15

243. **रामायण, अयोध्याकांड, 108.7, 9, 12-14, 16-18**

पित्र्यं राज्यं समुत्सृज्य स नार्हसि नरोत्तम। आस्थातुं कापथं दुःखं विषमं बहुकण्टकम्। ।7। ।

राजभोगाननुभवन् महार्हान् पार्थिवात्मज। विहर त्वमयोध्यायां यथा शक्रस्त्रिविष्टपे। ।9। ।

गतः स नृपतिस्तत्र गन्तव्यं यत्र तेन वै। प्रवृत्तिरेषा भूतानां त्वं तु मिथ्या विहन्यसे। ।12। ।

अर्धधर्मपरा ये ये तांस्ताञ्शोचामि नेतरान्। ते हि दुःखमिह प्राप्य विनाशं प्रेत्य लेभिरे। ।13। ।

अष्टकापितृदेवत्यमित्ययं प्रसृतो जनः। अन्नस्योपद्रवं पश्य मृतो हि किमशिष्यति। ।14। ।

दानसंवनना ह्येते ग्रन्था मेधाविभिः कृताः। यजस्व देहि दीक्षस्व तपस्तप्यस्व संत्यज। ।16। ।

स नास्ति परमित्येतत् कुरु बुद्धिं महामते। प्रत्यक्षं यत् तदातिष्ठ परोक्षं पृष्ठतः कुरु। ।17। ।

सतां बुद्धिं पुरस्कृत्य सर्वलोकनिदर्शिनीम्। राज्यं स त्वं निगृहीणष्व भरतेन प्रसादितः। ।18। ।

244. **महाभारत, शांतिपर्व, 177.1**

एते ते धातवः पञ्च ब्रह्मा यानसृजत्पुरा। आवृत्ता यैरिमे लोका महाभूताभिसंज्ञितैः। ।

245. **महाभारत, शांतिपर्व, 177.4**

चेष्टा वायुः खमाकाशमूष्माग्निः सलिलं द्रवः। पृथिवी चात्र संघातः शरीरं पाञ्चभौतिकम्। ।

**246. महाभारत, शांतिपर्व, 179.1-3, 8-12**

यदि प्राणायते वायुर्वायुरेव विचेष्टते। श्वसित्याभाषते चैव तस्माज्जीवो निरर्थकः।।1
यद्यूष्मभाव आग्नेयो वन्हिना पच्यते यदि। अग्निर्जरयते चैव तस्माज्जीवो निरर्थकः।।2
जन्तोः प्रमीयमाणस्य जीवो नैवोपलभ्यते। वायुरेव जहात्येनमूष्मभावश्च नश्यति।।3
नश्यन्त्यापो ह्यनाहाराद्वायुरूच्छवासनिग्रहात्। नश्यते कोष्ठभेदात्खमग्निर्नश्यत्यभोजनात्।।8
व्याधिव्रणपरिक्लेशैर्मेदिनी चैव शीर्यते। पीडितेऽन्यतरे ह्येषां संघातो याति पञ्चधा।।9
तस्मिन्पञ्चत्वमापन्ने जीवः किमनुधावति। किं वेदयति वा जीवः किं शृणोति ब्रवीति वा।।10
एषा गौः परलोकस्थं तारयिष्यति मामिति। यो दत्वा म्रियते जन्तुः सा गौः कं तारयिष्यति।।11
गोश्च प्रतिग्रहीता च दाता चैव समं यदा। इहैव विलयं यान्ति कुतस्तेषां समागमः।।12

**247. कामसूत्र, 1.2.29-30**

इति लोकायतिकाः

न धर्मांश्चरेत्। एष्यत्फलत्वात्। सांशयिकत्वाच्च। को ह्यबालिशो हस्तगतं परगतं कुर्यात्। वरमद्य कपोतः श्वो मयूरात्। वरं सांशयिकान् निष्कादसांशयिकः कार्षापणः।।

**248. अर्थशास्त्र, 1.1**

सांख्यं योगः लोकायतं चेत्यान्वीक्षिकी।

**249. सूत्रकृतांग, II.1.28-29**

से किणं किणावेमाणे, हणं घायमाणे, पयं पयावेमाणे, अवि अंतसो पुरिसमवि विक्किणित्ता घायइत्ता, एत्थं पि जाणाहि णत्थित्थ दोसो।

ते णो एवं विप्पडिवेदेंति, तं जहा–किरिया इ वा अकिरिया इ वा सुकडे इ वा दुक्कडे इ वा कल्लाणे इ वा पावए इ वा साहू इ वा असाहू इ वा सिद्धी इ वा असिद्धी इ वा णिरए इ वा अणिरए इ वा। एवं ते विरुवरूवेहिं कम्मसमारंभेहिं विरूवरूवाइं कामभोगाइं समारंभंति भोयणाए।

**250. सूत्रकृतांग, II.1.30-31**

एवं ते अणारिया विप्पडिवण्णा (मामगं धम्मं पण्णवेंति?) तं सद्दहमाणा तं पत्तियमाणा तं रोएमाणा साधु सुयक्खाते समणे ति! वा माहणे ति! वा। कामं खलु आउसो! तुमं पूययामो, तं जहा–असणेण वा पाणेण वा खाइमेण वा साइमेण वा वत्थेण वा

पिडग्गहेण वा कंबलेण वा पायपुंछणेण वा। तत्थेगे पूयणाए समाउट्टिंसु, तत्थेगे पूयणाए णिकाइंसु। ।30

पुव्वामेव तेसिं णायं भवइ—समणा भविस्सामो अणगारा अकिंचणा अपुत्ता अपसू परदत्तभोइणो भिक्खुणो, पावं कम्मं णो करिस्सामो समुट्ठाए।

ते अप्पणा अप्पडिविरिया भवंति। समयाइयंति, अण्णे वि आइयावेंति, अण्णं पि आइयंतं समणुजाणंति। एवामेव ते इत्थिकामभोगेहिं मुच्छिया गिद्धा गढिया अज्झोववण्णा लुद्धा रागदोसवसट्टा।

ते णो अप्पाणं समुच्छेदेंति, णो परं समुच्छेदेंति, णो अण्णाइं पाणाइं भूयाइं जीवाइं सत्ताइं समुच्छेदेंति। पहीणा पुव्वसंजोगा आरियं मग्गं असंपत्ता—इति ते णो हव्वाए णो पाराए, अंतरा कामभोगेसु विसण्णा। ....31

**251. सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, गाथा 33**

पञ्चण्हं संजोए अण्णगुणाणं च चेयणादिगुणो। पंचेंदियठाणाणं ण अण्णमुणितं मुणति अन्नो।।

**252. सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ.12**

चैतन्यादन्ये गुणा येषां तान्यन्यगुणानि तथाहि-आधारकाठिन्यगुणापृथिवी, द्रवगुणाआपः, पक्तृगुणंतेजः, चलनगुणोवायुः,अवगाहदानगुणमाकाशमिति यदिवा प्रागभिहिता गन्धादयः पृथिव्यादीनामेकैक परिहान्याऽन्येगुणश्चैतन्यादिति, तदेवं पृथिव्यादीन्यन्यगुणानि।...चैतन्यगुण साध्ये पृथिव्यादीनामन्यगुणानां सतां चैतन्यगुणस्य पृथिव्यादीनामेकैकस्याप्यभावान्न तत्समुदायाच्चैतन्याख्योगुणः सिद्ध्यतीति। प्रयोगस्त्वत्र-भूतसमुदायः स्वातन्त्र्ये सति धर्मित्वेनोपादीयते, न तस्य चैतन्यख्यो-गुणोऽस्तीति साध्योधर्मःपृथिव्यादीनामन्यगुणत्वात्, यो योऽन्य गुणानां समुदायस्तत्र तत्रापूर्वगुणोत्पतिर्नभवतीति। .... तेषां चयानि स्थानानि उपादानकारणानि तेषामाचिद्रूपत्वान्न भूतसमुदाये चैतन्यमिति। इन्द्रियाणाञ्चामूनिस्थानानि, तद्यथा श्रोत्रेन्द्रियस्याकाशं सुषिरात्मकत्वात्, घ्राणेन्द्रियस्य पृथिवीतदात्मकत्वात् चक्षुरिन्द्रियस्य तेजस्तद्रूपत्वात्, एवं रसनेन्द्रियस्यापः स्पर्शनेन्द्रियस्यवायुरिति।

**253. सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 12-13**

यदि भूतव्यतिरिक्तोऽपरः कश्चिदात्माख्यः पदार्थो न विद्यते कथं तर्हि मृत इति व्यपदेश इत्याशंकयाह अथैषां कायाकारपरिणतौ चैतन्याभिव्यक्तौ सत्यां तदूर्ध्वं तेषामन्यतमतस्य विनाशोऽपगमो वायोस्तेजसश्चोभयो र्वा देहिनो देवदत्ताख्यस्य विनाशोऽपगमो भवति ततश्च मृत इति व्यपदेशः प्रवर्तते न पुनर्जीवापागम इति। ....मृतकायेऽपि पृथिव्यादीनां भूतानां सद्भावात् ... भूतसमुदायमात्रेण चैतन्यार्विभावः पृथिव्यादिष्वेकत्र व्यवस्थापितेष्वपि चैतन्यानुपलब्धेः।'

## तृतीय अध्याय के मूल संदर्भ

254. **द्रव्यसंग्रह सूत्र 57 की टीका, पृ. 186**
अतधातुः सातत्यगमनेऽर्थे वर्त्तते। गमनशब्देनात्र ज्ञानं भण्यते 'सर्वे गत्यर्था ज्ञानार्था इति वचनात्' तेन कारणेण यथासंभवं ज्ञानसुखादिगुणेषु आसमन्तात् अतति वर्त्तते यः स आत्मा भण्यते। अथवा शुभाशुभमनोवचनकायव्यापारैर्यथासम्भवं तीव्रमन्दादिरूपेण आसमन्तादतति वर्त्तते यः स आत्मा। अथवा उत्पादव्ययध्रौव्यैरासमन्तादतति वर्त्तते यः स आत्मा।

255. **आचारांगसूत्र, I.5.5.104**
जे आया से विण्णाया, जे विण्णाया से आया। जेण विजाणइ से आया।

256. **उत्तराध्ययन शान्ताचार्य टीका, पृ. 52**
अतति-सन्ततं गच्छति शुद्धिसंक्लेशात्मकपरिणामान्तराणीत्यात्मा।

257. **वायुपुराण, पूर्वार्ध, 75.32**
यदाप्नोति यदात्ते यच्चास्ति विषयं प्रतिं। यच्चस्ति सततं भावस्तस्मादात्मा निरुच्यते।।

258. **लिंगपुराण, 1.70.96**
यच्चाप्नोति यदादत्ते यच्चात्ति विषयानिह। यच्चास्य सन्ततो भावस्तस्मादात्मेति कीर्त्यते।।

259. **हलायुधकोश, पृ. 149**
सन्ततभावेन जाग्रतादिसर्वावस्थासु अनुवर्त्तते।

260. **भगवती, 2.1.15**
जीवत्तं आउयं च कम्मं उवजीवति तम्हा जीवे।

261. **पंचास्तिकाय, 122**
जाणदि पस्सदि सव्वं इच्छदि सुक्खं विभेदि दुक्खादो।
कुव्वदि हिदमहिदं वा भुंजदि जीवो फलं तेसिं।।

262. **न्यायसूत्र, 1.1.10**
इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यात्मनो लिंगम्।

263.

जीवति द्रव्यभाव प्राणैरिति भावः।

264. **भगवती, 20.2.17**
...अणेगा अभिवयणा पण्णत्ता, तं जहा—जीवे इ वा, जीवत्थिकाए इ वा, पाणे इ वा, भूए इ वा, सत्ते इ वा, विण्णू इ वा, वेया इ वा, चेया इ वा, जेया इ वा, आया इ वा, रंगणे इ वा, हिंदुए इवा, पोग्गले इ वा, माणवे इ वा, कत्ता इ वा, विकत्ता इ वा,

जए इ वा, जंतू इ वा, जोणी इ वा, संयभू इ वा, ससरीरी इ वा, नायए इ वा, अंतरप्पा इ वा, जे यावण्णे तहप्पगारा सव्वे ते जीवत्थिकायस्स अभिवयणा।।

265. **भगवती 2.1.15**

जम्हा जीवे जीवति, जीवत्तं, आउयं च कम्मं उवजीवति तम्हा जीवे त्ति वत्तव्वं सिया।

266.

प्राणाः द्वि त्रि-चतुः प्रोक्ता, भूतास्तु तरवः स्मृताः।
जीवाः पंचेन्द्रियाः प्रोक्ताः शेषाः सत्त्वा उदीरताः।।

267. **भगवती, 2.1.15**

...गोयमा! जम्हा आणमइ वा, पाणमइ वा उस्ससइ वा, नीससइ वा तम्हा पाणे त्ति वत्तव्वं सिया।
जम्हा भूते भवति भविस्सति य तम्हा भूए त्ति वत्तव्वं सिया।
जम्हा जीवे जीवति, जीवत्तं, आउयं च कम्मं उवजीवति तम्हा जीवे त्ति वत्तव्वं सिया।
जम्हा सत्ते सुभासुभेहिं कम्मेहिं तम्हा सत्ते त्ति वत्तव्वं सिया।

268. **भगवती, 2.10.135**

आगासत्थिकाय-जीवत्थिकाय-पोग्गलत्थिकाया वि एवं चेव, नवरं—तिण्हं पि पदेसा अणंता भाणियव्वा।

269. **भगवती, 2.1.15**

जम्हा तित्तकडूकसायंबिलमहुरे रसे जाणइ तम्हा विण्णु त्ति वत्तव्वं सिया।
जम्हा वेदेति य सुह-दुक्खं तम्हा वेदे त्ति वत्तव्वं सिया।

270. **भगवती अभयदेववृत्ति, वृत्ति पत्र 776-77**

'चेय' ति चेत्ता पुद्गलानां चयकारी चेतयित। वा 'जेय त्ति जेत्ता कर्म्मरिपूणाम् 'आय' त्ति आत्मा नानागतिसततगामित्वात् 'रंङ्गणे' त्ति रंङ्गणं-रागस्तद्योगाद्रङ्गण 'हिडुए' त्ति हिण्डुकत्वेन हिण्डुकः, 'पोग्गले' त्ति पूरणाद्गलनाच्च शरीरादीनां पुद्गलः, 'माणव' त्ति मा-निषेधे नवः-प्रत्यग्रो मानवः अनादित्वात्पुराण इत्यर्थः 'कत्त' ति कर्त्ता कारकः कर्म्मणां 'विगत्त' त्ति विविधतया कर्त्ता विकर्त्ता विकर्त्तयिता वा छेदकः कर्म्मणामेव 'जए' त्ति अतिशयगमनाज्जगत् 'जंतु' त्ति जनना ज्जन्तुः 'जोणि' त्ति योनिरन्येषामुत्पादकत्वात् 'संयभू' त्ति स्वयंभवनात्स्वयम्भूः 'ससरीरि' त्ति सह शरीरेणेति सशरीरी 'नायए' त्ति नायकः-कर्म्मणां नेता 'अंतरप्प' त्ति अन्तः-मध्यरूप आत्मा न शरीररूप इत्यन्तरात्मेति।।

271. **षट्खण्डागम-धवलाटीका, 1.2.1-2 गाथा 81-82**

जीवो कत्ता य वत्ता य पाणी भोत्ता य पोग्गलो। वेदो विण्हू सयंभूय सरीरी तह माणवो।।
सत्ता जंतू य माणी य माई जोगी य संकडो। असंकडो य खेत्तण्हू अन्तरप्पा तहेव य।।

**272. महापुराण, 24.103**
जीवः प्राणी च जंतुश्च क्षेत्रज्ञः पुरुषस्तथा। पुमानात्मान्तरात्मा च ज्ञो ज्ञानीत्यस्य पर्ययः।।

**273. मुण्डकोपनिषद् 3.1-2**
द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते।
तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति।।
समाने वृक्षे पुरुषो निमग्नोऽनीशया शोचति मुह्यमानः।
जुष्टं यदा पश्यत्यन्यमीशमस्य महिमानमिति वीतशोकः।।

**274-I. मुण्डकोपनिषद् 2.2.4, 3.2.7**
प्रणवो धनुः शरो ह्यात्मा ब्रह्म तल्लक्ष्यमुच्यते।।
अप्रमत्तेन वेद्धव्यं शरवत्तन्मयो भवेत्।।2.2.4
आत्मा परेऽव्यये सर्व एकीभवन्ति।।3.2.7

**II. प्रश्नोपनिषद् 4.10**
स सर्वज्ञः सर्वो भवति।

**275. ब्रह्मसूत्र भाष्य, 1.5.6**
जीवो हि नाम चेतनः शरीराध्यक्षः प्राणानां धारयिता।

**276. बृहदारण्यकोपनिषद्, 2.4.5**
आत्मा वा अरे श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यो...।

**277. भगवती, 2.10.134-135**
...असंखेज्जा धम्मत्थिकायपदेसा, ते सव्वे कसिणा पडिपुण्णा निरवसेसा एकग्गहणगहिया—एस णं गोयमा! धम्मत्थिकाए त्ति वत्तव्वं सिया।।
एवं अधम्मत्थिकाए वि आगासत्थिकाय-जीवत्थिकाय-पोग्गलत्थिकाया वि एवं चेव, नवरं—तिण्हं पि पदेसा अणंता भाणियव्वा।

**278. भगवती, 20.2.17**
जीवे इ वा, जीवत्थिकाए इ वा।

**279. भगवती, 2.10.124**
गोयमा! पंच अत्थिकाया पण्णत्ता, तं जहा—धम्मत्थिकाए, अधम्मत्थिकाए, आगासत्थिकाए, जीवत्थिकाए, पोग्गलत्थिकाए।।

**280. भगवती 2.10.135**
आगासत्थिकाय-जीवत्थिकाय-पोग्गलत्थिकाया वि एवं चेव, नवरं—तण्हं पि पदेसा अणंता भाणियव्वा।

281. **भगवतीवृत्ति, 2.10.135**

उपयोगगुणो जीवास्तिकायः प्राग्दर्शितः, अथ तदंशभूतो जीवः।

282. **भगवती, 2.10.136-137**

जीवे णं भंते! सउट्ठाणे सकम्मे सबले सवीरिए सपुरिसक्कार-परक्कमे आयभावेण जीवभावं उवदंसेतीति वत्तव्वं सिया?

हंता गोयमा! जीवे णं सउट्ठाणे सकम्मे सबले सवीरिए सपुरिसक्कार-परक्कमे आयभावेणं जीवभावं उवदंसेतीति वत्तव्वं सिया।

से केणट्ठेणं भंते! एवं वुच्चइ—जीवे णं सउट्ठाणे सकम्मे सबले सवीरिए सपुरिसक्कार परक्कमे आयभावेणं जीवभावं उवदंसेतीति वत्तव्वं सिया?

गोयमा! जीवे णं अणंताणं अभिणिबोहियनाणपज्जवाणं, अणंताणं, सुयनाणपज्जवाणं, अणंताणं ओहिनाणपज्जवाणं, अणंताणं मणपज्जवनाणपज्जवाणं, अणंताणं, केवलनाणपज्जवाणं, अणंताणं मइअण्णाणपज्जवाणं, अणंताणं सुयअण्णाणपज्जवाणं, अणंताणं विभंगणाणपज्जवाणं, अणंताणं चक्खुदंसणपज्जवाणं, अणंताणं अचक्खुदंसणपज्जवाणं, अणंताणं ओहिदंसणपज्जवाणं, अणंताणं केवलदंसणपज्जवाणं उवओगं गच्छइ। उवओगलक्खणे णं जीवे। से एएणट्ठेणं एवं वुच्चइ—गोयमा! जीवे णं सउट्ठाणे सकम्मे सबले सवीरिए सपुरिसक्कार परक्कमे आयभावेणं जीवभावं उवदंसेतीति वत्तव्वं सिया।।

283-I. **भगवती, 2.10.137**

उवओगलक्खणे जीवे

II. **उत्तराध्ययन, 28.10**

....जीवो उवओगलक्खणो

III. **तत्त्वार्थसूत्र, 2.8**

उपयोगो लक्षणम्

284. **उत्तराध्ययन, 28.11**

नाणं च दंसणं चेव चरित्तं च तवो तहा। वीरियं उवओगो य एवं जीवस्स लक्खणं।।

285. **भगवती, 7.2.58-59**

जीवा णं भंते! किं सासया? असासया। गोयमा! जीवा सिय सासया, सिय असासया।।58

से केणट्ठेणं भंते एवं वुच्चइ जीवा सिय सासया, सिय असासया? गोयमा! दव्वट्ठयाए सासया, भावट्ठयाए असासया। से तेणट्ठेणं गोयमा! एवं वुच्चइ—जीवा सिय असासया, सिय असासया।।59

286. **भगवती, 1.9.440**
से नूणं भंते! अथिरे पलोट्टइ, नो थिरे पलोट्टइ? अथिरे भज्जइ, नो थिरे भज्जइ? सासए बालए, बालियत्तं असासयं? सासए पंडिए, पंडियत्तं असासयं? हंता गोयमा! अथिरे पलोट्टइ, नो थिरे पलोट्टइ। अथिरे भज्जइ, नो थिरे भज्जइ। सासए बालए, बालियत्तं असासयं सासए पंडिए, पंडियत्तं असासयं।।

287. **भगवती, 7.3.93-94**
नेरइया णं भंते! किं सासया? असासया?
गोयमा! सिय सासया, सिय असासया।।93
से केणट्ठेणं भंते! एवं वुच्चइ नेरइया सिय सासया? सिय असासया?
गोयमा, अव्वोच्छित्तिनयट्ठाए सासया वोच्छित्तिनयट्ठाए असासया।
से तेणट्ठेणं जाव सिय सासया, सिय असासया।।94

288. **भगवती, 9.33.233**
सासए जीवे जमालि जं न कयाइ नासि, न कयाइ, न भवइ न कयाइ न भविस्सइ—भुविं च, भवइ य, भविस्सइ य—धुवे, नितिए, सासए, अक्खए, अव्वए, अवट्ठिए, निच्चे। असासए जीवे जमाली। जण्णं नेरइए भवित्ता तिरिक्खजोणिए भवइ तिरिक्खजोणिए भवित्ता मणुस्से, भवइ, मणुस्से भवित्ता देवे भवइ।

289. **उत्तराध्ययन, 2.27**
...नत्थि जीवस्स नासुत्ति।

290. **आचारांगसूत्र,1.3.3.58**
आगतिं गतिं परिण्णाय, दोहिं वि अंतेहिं अदिस्समाणे।
से ण छिज्जइ ण भिज्जइ, ण डज्झइ ण हम्मइ ...कंचणं सव्वलोए।।

291. **गीता, 2.24**
अच्छेद्योऽयमदाह्योऽयमक्लेद्योऽशोष्य एव च। नित्यः सर्वगतः स्थाणुश्चलोऽयं सनातनः।।

292. **आचारांगसूत्र, 15.6.123-125**
सव्वे सरा णियट्टंति।।123
तक्का जत्थ ण विज्जइ।।124
मई तत्थ न गाहिया।।125

293. **तुलना, उत्तराध्ययन, 14.19**
नो इंदियग्गेज्झ अमुत्तभावा अमुत्तभावा वि य होइ निच्चो।

294-I. **केनोपनिषद्, 1.3**
न तत्र चक्षुर्गच्छति, न वाग्गच्छति, नो मनः।

II. **तैत्तिरीयोपनिषद्, 2.2**
यतो वाचो निर्वतन्ते, अप्राप्य मनसा सह।

295. **आचारांगसूत्र, I.5.6.127-135**
से ण दीहे, ण हस्से, ण वट्टे, ण तंसे, ण चउरंसे, ण परिमंडले ।127
ण किण्हे, ण णीले, ण लोहिए, ण हालिद्दे, ण सुक्किल्ले ।128
ण सुब्भिगंधे, ण दुरभिगंधे ।129
ण त्तिते, कडुए, ण कसाए, ण अंबिले, ण म्हुरे ।130
ण कक्खडं, ण मउए, ण गरुए, ण लहुए, ण सीए, ण उण्हे, ण णिद्धे, ण लुक्खे ।131
ण काऊ ।132
ण रुहे ।133
ण संगे ।134
ण इत्थी, ण पुरिसे, ण अण्णहा ।135

296. **तुलना, श्वेताश्वतरोपनिषद्, 5.10**
नैव स्त्री न पुमानेष, न चैवायं नपुंसकः । यद् यद् शरीरमादत्ते, तेन तेन स रक्ष्यते।।

297. **आचारांगसूत्र, I.5.6.136-140**
परिण्णे सण्णे ।136
उवमा ण विज्जए ।137
अरूवी सत्ता ।138
अपयस्स पयं णत्थि ।139
से ण सद्दे, ण रूवे, ण गंधे, ण रसे, ण फासे, इच्चेताव ।140

298. **भगवती, 20.3.20**
अह भंते! पाणाइवाए, मुसावाए जाव मिच्छादंसणसल्ले, पाणातिवायवेरमणे जाव मिच्छादंसणसल्लविवेगे, उप्पत्तिया वेणइया कम्मया पारिणामिया, ओग्गहे ईहा अवाए धारणा, उट्ठाणे कम्मे बले वीरिए पुरिसक्कार-परक्कमे, नेरइयत्ते, असुरकुमारत्ते जाव वेमाणियत्ते, नाणावरणिज्जे जाव अंतराइए, कण्हलेस्सा जाव सुक्कलेस्सा, सम्मदिट्ठी मिच्छादिट्ठि सम्मामिच्छदिट्ठि, चक्खुदंसणे अचक्खुदंसणे ओहिदंसणे केवलदंसणे, अभिणिबोहियनाणे, जाव विभंगणाणे, आहारसण्णा भयसण्णा मेहुणसण्णा, परिग्गहसण्णा, ओरालियसरीरे वेउव्वियसरीरे आहारगसरीरे तेयगसरिरे कम्मगसरीरे, मणजोगे वइजोगे कायजोगे, सागारोवओगे, अणागारोवओगे, जे यावण्णे तहप्पगारा सव्वे ते नण्णत्थ आयाए परिणमंति?
हंता गोयमा! पाणाइवाए जाव सव्वे ते नण्णत्थ आयाए परिणमंति।।

299. **स्थानांग, 8.114**
....चउत्थे समए लोगं पूरेति।

300. भगवती, 7.8.158
से नूणं भंते! हत्थिस्स य कुंथुस्स य समे चेव जीवे?
हंता गोयमा! हत्थिस्स य कुंथुस्स य समे चेव जीवे।
से नूणं भंते! हत्थीओ कुंथू अप्पकम्मतराए चेव अप्पकिरियतराए चेव अप्पासवतराए चेव एवं अप्पाहारतराए चेव अप्पनीहारतराए चेव अप्पुस्सासतराए चेव अप्पनीसासतराए चेव अप्पिड्ढितराए चेव अप्पमहतराए चेव अप्पज्जुइतराए चेव? कुंथूओ हत्थी महाकम्मतराए चेव महाकिरियतराए चेव महासवतराए चेव महाहारतराए चेव महानीहारतराए चेव महाउस्सासतराए चेव महानीसासतराए चेव महिड्ढितराए चेव महामहतराए चेव महज्जुइतराए चेव?
हंता गोयमा! हत्थीओ कुंथूं अप्पकम्मतराए चेव कुंथूओ वा हत्थी महाकम्मतराए चेव, हत्थीओ कूंथू अप्पकिरियतराए चेव कुंथूओ वा हत्थी महाकिरियतराए चेव, हत्थीओ कुंथूं अप्पसवतराए चेव कुंथूंओ वा हत्थी महासवतराए चेव, एवं आहार-नीहार-उस्सास-नीसास इड्ढिमहज्जुइएहिं हत्थीओ कुंथूं अप्पतराए चेव कुंथूओ वा हत्थी महातराए चेव।

301. भगवती, 7.8.159
से केणट्ठेणं भंते! एवं वुच्चइ-हत्थिस्स य कुंथुस्स य समे चेव जीवे?
गोयमा! से जहानामए कूडागारसाला सिया-दुहओ लित्ता गुत्ता गुत्तदुवारा निवाया निवाय-गंभीरा। अह णं केइ पुरिसे जोइं व दीवं व गहाय तं कूडागारसालं अंतो-अंतो अणुपविसइ, तीसे कूडागारसालाए सव्वतो समंता घण-निचिय-निरन्तर निच्छिऽाइं दुवारवयणाइं पिहेति, तीसे कूडागारसाालाए बहुमज्झदेसभाए तं पईवं पलीवेज्जा। तए णं से पईवे तं कूडागारसालं अंतो-अंतो ओभासइ उज्जोवेइ तवति पभासेइ, नो चेव णं बाहिं।
अह णं से पुरिसे तं पईवं इड्डरएणं पिहेज्जा तए णं से पईवे तं इड्डरयं अंतो-अंतो ओभासेइ उज्जोवेइ तवति पभासेइ, नो चेव णं इड्डरगस्स बाहिं, नो चेव णं कूडागारसालं, नो चेव णं कूडागारसालाए बाहिं।
एवं-गोकिलिंजेणं पच्छियापिडएणं गंडमाणियाए आढएणं अद्धाढएणं पत्थएणं अद्धपत्थएणं कुलवेणं अद्धकुलवेण चउब्भाइयाए अट्ठभाइयाए सोलसियाए बत्तीसियाए चउसट्ठियाए।

302. भगवती, 7.8.159
अह णं पुरिसे तुं पईवं दीवचंपएणं पिहेज्जा। तए णं से पदीवे दीपचंपगस्स अंतो-अंतो ओभासति उज्जोवेइ तवति पभासेइ, नो चेव णं दीवचंपगस्स बाहिं, नो चेव णं चउसट्ठियाए बाहिं, नो चेव णं कूडागारसालं, नो चेव णं कूडागारसालाए बाहिं।

एवामेव गोयमा! जीवे वि जं जारिसयं पुव्वकम्मनिबद्धं बोंदि निव्वत्तेइ तं असंखेज्जेहिं जीवपदेसेहिं सचित्तीकरेइ—खुड्डियं वा महालियं वा। से तेणट्ठेणं गोयमा! एवं वुच्चइ हत्थिस्स य कुंथुस्स य समे चेव जीवे।

303. **उत्तराध्ययन, 36.64**

उस्सेहो जस्स जो होइ भवम्मि चरिमम्मि उ। तिभागहीणा तत्तो य सिद्धाणोगाहणा भवे।।

304. **सूत्रकृतांग, I.1.1.13-21**

कुव्वं च कारयं चेव सव्वं कुव्वं ण विज्जइ। एयं अकारओ अप्पा ते उ एवं
पगब्भिया।।13
जे ते उ वाइणो एवं लोए तेसिं कुओ सिया? तमाओ ते तमं जंति मंदा
आरम्भणिस्सिया।।14
संति पंचमहब्भूया इहमेगेसि आहिया। आयछट्ठा पुणेगाहु आया लोगे य सासए।।15
दूहओ ते ण विणस्संति णो य उप्पज्जए असं। सव्वेवि सव्वहा भावा
णियतीभावमागया।।16
पंच खंधे वयंतेगे बाला उ खणजोइणो। अण्णो अणण्णो णेवाहु हेउयं व अहेउयं।।17
पुढवी आउ तेऊ य तहा वाऊ य एगओ। चत्तारि धाउणो रूवं एवमाहंसु
जाणगा।।18
अगारमावसंता वि आरण्णा वा वि पव्वया। इमं दरिसणमावण्णा सव्वदुक्खा
विमुच्चंति।।19
तेणाविमं तिणच्चा णं ण ते धम्मविऊ जणा। जे ते उ वाइणो एवं ण ते
ओहंतराऽऽहिया।।20
तेणाविमं तिणच्चा णं ण ते धम्मविऊ जणा। जे ते उ वाइणो एवं ण ते संसारपारगा।।21

305. **उत्तराध्ययन, 20.36**

अप्पा नई वेयरणी अप्पा मे कूडसामली। अप्पा कामदुहा धेणु अप्पा मे नंदणं वणं।।

306. **उत्तराध्ययन, 20.37**

अप्पा कत्ता विकत्ता य दुहाण य सुहाण य। अप्पा मित्तममित्तं च दुप्पट्ठियसुपट्ठिओ।।

307. **उत्तराध्ययन, 20.48**

न तं अरी कंठछेत्ता करेइ जं से करे अप्पणिया दुरप्पा।
से नाहिई मच्चुमुहं तु पत्ते पच्छाणुतावेण दयाविहूणो।।

308. **उत्तराध्ययन, 2.2**

...कम्मा नाणाविहा कट्टु...।

309. **उत्तराध्ययन, 4.3, 13.10**

कडाण कम्माण न मोक्ख अत्थि।

310. **उत्तराध्ययन, 13.23**
कत्तारमेव अणुजाइ कम्मं....।

311. **उत्तराध्ययन, 23.73**
सरीरमाहु नाव त्ति जीवो वुच्चइ नाविओ।

312-I. **स्थानांग, 8.114**
....चउत्थे समए लोगं पूरेति।

II. **दशवैकालिक निर्युक्ति, 135, अवचूर्णि, पृ. 71**
जीवस्स उ परिमाणं वित्थरओ जाव लोगमेत्तं तु। ओगाहणा य सुहुमा तस्स पदेसा असंखेज्जा।।
जदा केवली समुद्घायतो भवति तदा लोगं पूरेति जीवपदेसेहिं, एक्केक्को जीवपदेसो पिहीभवति, एवं ओगाहणे सुहुमं। असमुग्घायगतस्स जीवपदेसा उपरि उपरि भवंति। ते य पदेसा असंखेज्जा, जावतिया लोगागासपदेसा तावतिया जीवपदेसा वि एकजीवस्स परिमाणं भणितं।

313. **स्थानांग, 4.495**
चत्तारि पएसग्गेणं तुल्ला पण्णत्ता, तं जहा—धम्मत्थिकाए, अधम्मत्थिकाए, लोगागासे, एगजीवे।

314. **भगवती, 2.10.144**
जीवत्थिकाए लोए, लोयमेत्ते, लोयप्पमाणे...।

315. **पंचास्तिकाय, 27**
जीवोत्ति हवदि चेदा उवओगविसेसिदो पहू कत्ता। भोत्ता य देहमत्तो ण हि मुत्तो कम्मसंजुत्तो।।

316. **भावपाहुड, 148**
कत्तामोह अमुत्तो शरीरमित्तो अणाइणिहणो य। दंसणणाणुवयोगो णिद्दिट्ठो जिणवरिंदेहिं।।

317. **द्रव्यसंग्रह, 2**
जीवो उवओगमओ अमुत्तिकत्ता सदेहपरिमाणो। भोत्ता संसारत्थो सिद्धो सो विस्ससोड्ढगई।।

318-I. **दीघनिकाय, II.151-155, खण्ड-1, पृ. 52-53**
राजानं मागधं अजातसत्तुं-वेदेहिपुत्तं एतदवोच—'अयं, देव पूरणो कस्सपो... पकुधोकच्चायनो...सञ्जयो वेलट्ठपुत्तो संघी चेव गणी च गणाचरियो च, ञातो, यसस्सी, तित्थकरो, साधुसम्मतो बहुजनस्स, रत्तञ्ञू चिरपब्बजितो, अद्धगतो, वयोअनुप्पत्तो।

II. **दीघनिकाय, महापरिनिब्बाणसुत्त, खण्ड-2, पृ. 113**
...समणा ब्राह्मणा संघिनो गणिनो गणाचरिया ञाता यसस्सि नो तित्थकरा

साधुसम्मता बहुजनस्स सय्यथिदं—पूरणो कस्सपे मक्खलि गोसालो, अजितो केसकम्बलो पकुधो कच्चायनो, सञ्जयो बेलट्ठपुत्तो, निगण्ठो नाटपुत्तो...

**319. ऋग्वेद, 1.164.46**
एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति।

**320. मुण्डकोपनिषद् 3.2.6, तथा कैवल्योपनिषद्, 1.4**
वेदान्तविज्ञानसुनिश्चितार्थाः सन्यासयोगाद्यतयः शुद्धसत्त्वाः।
ते ब्रह्मलोकेषु परान्तकाले परामृताः परिमुच्यन्ति सर्वे।

**321. श्वेताश्वतरोपनिषद्, 6.22**
वेदान्ते परमं गुह्यं पुराकल्पे प्रचोदितम्। नाप्रशान्ताय दातव्यं नापुत्रायाशिष्याय वा पुनः।

**322. तैत्तिरीयोपनिषद्, 2.7**
असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत।

**323. बृहदारण्यकोपनिषद, 1.2.1**
नैवेह किंचनाग्र आसीन्मृत्युनैवेदमावृतमासीत्।

**324. छान्दोग्योपनिषद्, 3.19.1**
आदित्यौ ब्रह्मेत्यादेशस्तस्योपव्याख्यानमसदेवेदमग्र आसीत्। तत्सदासीत्तत्समभवत्तदाण्डं निरवर्तत सत्संवत्सरस्य मात्रामशयत तन्निरभिद्यत ते आण्डकपाले रजतं च सुवर्णं चाभवताम्।

**325. छान्दोग्योपनिषद्, 6.2.1-3**
सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्। तद्धैक आहुरसदेवेदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्। तस्मादसतः सज्जायत। कुतस्तु खलु सोम्य एवं स्यादिति होवाच कथमसतः सज्जायेतेति। सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम् तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति।

**326-I. बृहदारण्यकोपनिषद्, 5.5.1**
आप एवेदमग्र आसुरता आपः सत्यमसृजन्त।

**II. छान्दोग्योपनिषद्, 1.9.1, 4.3.1**
अस्य लोकस्य का गतिरित्याकाश...सर्वाणि ह वा इमानि भूतान्याकाशादेव... ।1.9.1
वायुर्वाव संवर्गो ...यदा वा अग्निरूद्वायति ...वायुमेवाप्येति।।4.3.1

**327-I. छान्दोग्योपनिषद्, 1.11.5, 4.3.3**
प्राण इति होवाच सर्वाणि ह वा इमानि भूतानि प्राणमेवाभिसंविशन्ति प्राणमभ्युज्जिहते ।1.11.5
...प्राणो वाव संवर्गः स यदा स्वपिति प्राणमेव वागप्येति प्राणं चक्षुः प्राणं श्रोत्रं प्राणं मनः प्राणो ह्यवैतान्सर्वान्संवृङ्क्त इति।।4.3.3

328-I **श्वेताश्वतरोपनिषद् 6.12**
तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीरास्तेषां सुखं शाश्वतं नेतरेषाम्।

II. **छान्दोग्योपनिषद्, 7.25.2**
अथातः आत्मादेशः आत्मैवाधस्तात्, आत्मोपरिष्टात्, आत्मा पश्चात्, आत्मा पुरस्तात्, आत्मा दक्षिणतः, आत्मोत्तरतः आत्मैवेदं सर्वमिति। स वा एष एवं पश्यन् एवं मन्वान एवं विजानन्नात्मरतिरात्मक्रीड आत्ममिथुन आत्मानन्दः स स्वराङ्भवति तस्य सर्वेषु लोकेषु कामचारो भवति।

III. **बृहदारण्यकोपनिषद्, 2.4.5**
न वा अरे सर्वस्य कामाय सर्वं प्रियं भवति आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति। आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यो मैत्रेय्यात्मनो वा अरे दर्शनेन श्रवणेन मत्या विज्ञानेनेदं सर्वं विदितम्।

329. **बृहदारण्यकोपनिषद्, 2.5.19**
अयमात्मा ब्रह्म ...।

330. **आचारांगसूत्र, I.5.5.101**
तुमंसि नाम सच्चेव जं 'हंतव्वं' ति मन्नसि, तुमंसि नाम सच्चेव जं 'अज्जावेयव्वं' ति मन्नसि, तुमंसि नाम सच्चेव जं 'परितावेयव्वं' ति मन्नसि, तुमंसि नाम सच्चेव जं 'परिघेतव्वं' ति मन्नसि, तुमंसि नाम सच्चेव जं 'उद्दवेयव्वं' ति मन्नसि।

331. **सूत्रकृतांग, I.1.1.9**
जहा य पुढवीथूभे एगे णाणा हि दीसइ। एवं भो! कसिणे लोए विण्णू णाणा हि दीसए।।

332. **सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, पृ. 25**
...एकप्पए...

333. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 13**
पुरुषं एवेदं सर्वं ..... इत्यात्माद्वैतवादः।

334. **सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 25**
स एक एव स्तूपो नानात्वेन दृश्यते। तद्यथा—निम्नोन्नत सरित समुद्रोपल-शर्करा-सिता-गुहा-समुद्रोपल-शर्करा-सिता-गुहा-दरिप्रभृतिभिर्विशेषैर्विशिष्टोऽपि पृथिवी त्वेन [न] व्यतिरिक्तो दृश्यते, अथवा य एको मृत्पिण्डश्चक्रारोपितः शिबक-स्तूपच्छन्न मूल घटादिभिर्विशेषैरूत्पद्यते।
एक एव हि भूतात्मा भूते भूते व्यवस्थितः। एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत्।।
(ब्रह्मबिन्दु उपनिषद् 12)

335. **तुलना, कठोपनिषद्, 2.2.9-10**
अग्निर्यथैको भुवनं प्रविष्टो रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव।
एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा रूपं रूपं प्रतिरूपो बहिश्च।।
वायुर्यथैको भुवनं प्रविष्टो रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव।
एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा रूपं रूपं प्रतिरूपो बहिश्च।।

336-I. **ऋग्वेद, पुरुषसुक्त, 10.90.2**
पुरुष एवेदं सर्वं यद्भूतं यच्च भव्यम्।

II. **छान्दोग्योपनिषद्, 3.14.1**
सर्वं खल्विदं ब्रह्म....।

III. **मैत्र्युपनिषद्, 4.6.3**
ब्रह्म खल्विदं सर्वम्

IV. **श्वेताश्वतरोपनिषद्, 3.15**
पुरुष एवेदँ्सर्व यद्भूतं यच्चभव्यम्।

V. **मुण्डकोपनिषद् शांकरभाष्य, 1.2.12**
ब्रह्मैव इदं विश्वं समस्तम् इदं जगत्

337. **छान्दोग्योपनिषद्, 3.14.2-4**
मनोमयः प्राणशरीरो भारूपः सत्यसंकल्प आकाशात्मा सर्वकर्मा सर्वकामः सर्वगन्धः सर्वरसः सर्वमिदमभ्यात्तोऽवाक्यनादरः।।2
एष म आत्मान्तर्हृदयेऽणीयान्व्रीहेर्वा यवाद्वा सर्षपाद्वाश्यामाकाद्वा श्यामाकतण्डुलाद्वैष म आत्मान्तर्हृदयेज्यायान्पृथिव्या ज्यायानन्तरिक्षाज्ज्यायान्दिवो ज्यायानेभ्यो लोकेभ्यः।।3
सर्वकर्मा सर्वकामः सर्वगन्धः सर्वरसः सर्वमिदमभ्यात्तोऽवाक्यनादर एष म आत्मान्तर्हृदय एतदब्रह्मैतमितः प्रेत्याभिसम्भवितास्मीति यस्य स्यादद्धा न विचिकित्सास्तीति ह स्माह शाण्डिल्यः शाण्डिल्यः।4

338. **छान्दोग्योपनिषद्, 6.1.3-7, 6.2.1-4, 6.9.1-4, 6.11.1-3, 6.14.1-3**
येनाश्रुतँ्श्रुतं भवत्यमतं मतमविज्ञातं विज्ञातमिति। कथं नु भगवः स आदेशो भवतीति।।3।।
यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृन्मयं विज्ञातँ्स्यात्। वाचारम्भणं विकारोनामधेयंमृत्तिकेत्येव सत्यम्।।4।।
यथा सोम्यैकेन लोहमणिना सर्वं लोहमयं विज्ञातँ्स्याद्वाचाऽरम्भणं विकारो नामधेयं लोहमित्येव सत्यम्।।5।।
यथा सोम्यैकेन नखनिकृन्तनेन सर्वं कार्ष्णायसंविज्ञातँ्स्याद्वाचाऽरम्भणं विकारोनामधेयं कृष्णायसमित्येव सत्यमवँ्सोम्य स आदेशो भवतीति।।6।।

न वै नूनं भगवन्तस्त एतदवेदिषुर्यद्ध्येतदवेदिष्यन्कथं मे नावक्ष्यन्निति भगवाँ्स्त्वेव मे तद्ब्रवीत्विति तथा सोम्येति होवाच।।7।।

सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्। तद्धैक आहुरसदेवेमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयं तस्मादसतः सज्जायत।।6.2.1।।

कुतस्तु खलु सोम्यैवँ्स्यादिति होवाच कथमसतः सज्जायेतेति। सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्।।2।।

तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति तत्तेजोऽसृजत। तत्तेज ऐक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति तदपोऽसृजत। तस्माद्यत्र क्व च शोचति स्वेदते वा पुरुषस्तेजस एव तदध्यापो जायन्ते।।3।।

ता आप ऐक्षन्त बह्वयः स्याम प्रजायेमहीति ता अन्नमसृजन्त। तस्माद्यत्र क्व च वर्षति तदेव भूयिष्ठमन्नं भवत्यद्भ्य एव तदध्यन्नाद्यं जायते।।4।।

यथा सोम्य मधु मधुकृतो निस्तिष्ठन्ति नानात्ययानां वृक्षाणाँ्रसान्समहारमेकताँ्रसं गमयन्ति।।6.9.1

ते तथा तत्र न विवेकं लभन्तेऽमुष्याहं वृक्षस्य रसोऽस्म्यमुष्याहं वृक्षस्य रसोऽस्मीत्येव खलु सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः सति सम्पद्य न विदुः सति सम्पद्यामह इति।।2।।

त इह व्याघ्रो वा सिँ्हो वा वृको वा वराहो वा कीटो वा पतङ्गो वा दँ्शो वा मशको यद्यद्भवन्ति तदाभवन्ति।।3।।

स य एषोऽणिमैतदात्म्यमिदँ्सर्वं तत्सत्यँ्स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो इति भूय एव मा भगवान्विज्ञापयत्विति तथा सोम्येति होवाच।।4।।

अस्य सोम्य महतो वृक्षस्य यो मूलेऽभ्याहन्याज्जीवन्स्त्रवेद्यो मध्येऽभ्याहन्याज्जीवन्स्त्रवेद्योऽग्रेऽ-भ्याहन्याज्जीवन्स्त्रवेत्स एष जीवेनात्मनानुप्रभूतः पेपीयमानो मोदमानस्तिष्ठति।।6.11.1।।

अस्य यदेकाँ्शाखां जीवो जहात्यथ सा शुष्यति द्वितीयां जहात्यथा सा शुष्यति तृतीयां जहात्यथ सा शुष्यति सर्वं जहाति सर्वः शुष्यति।।2।।

एवमेव खलु सोम्य विद्धीति होवाच जीवापेतं वाव किलेदं म्रियते न जीवो म्रियत इति स य एषोऽणिमैतदात्म्यमिदँ्सर्व तत्सत्यँ्स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो इति भूय एव मा भगवान्विज्ञापयत्विति तथा सोम्येति होवाच।।3।।

यथा सोम्य पुरुषं गन्धारेभ्योऽभिनद्धाक्षमानीय तं ततोऽतिजने विसृजेत्स यथा तत्र प्राङ्वोदङ्वाधराङ्वा प्रत्यङ्वा प्रध्मायीताभिनद्धाक्ष आनीतोऽभिनद्धाक्षो विसृष्टः।।6.14.1।।

तस्य यथाभिनहनं प्रमुच्य प्रब्रूयादेतां दिशं गन्धारा एतां दिशं व्रजेति स ग्रामाद्ग्रामं पृच्छन्पण्डितो मेधावी गन्धारानेवोपसम्पद्येतैवमेवेहाचार्यवान्पुरुषो वेद तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्येऽथसम्पत्स्य इति।।2।।

स य एषोऽणिमैतदात्म्यमिदँ्सर्वं तत्सत्यँ्स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो इति भूय एव मा भगवान् विज्ञापयत्विति तथा सोम्येति होवाच।।3।।

339. **सूत्रकृतांग, I.1.1.10**

एवमेगे त्ति जंपंति मंदा आरम्भणिस्सिया। एगे किच्चा सयं पावं, तिव्वं दुक्खं णियच्छइ।।

340. **सूत्रकृतांग, II.6.48**

एवं ण मिज्जंति ण संसरंति ण माहणा खत्तिय वेस-पेसा।
कीडा य पक्खी य सरीसिवा य णरा य सव्वे तह देवलोगा।।

341. **सूत्रकृतांग, II.1.51**

...अण्णस्स दुक्खं अण्णो णो परियाइयइ, अण्णेण कतं अण्णो णो पडिसंवेदेइ, पत्तेयं जायइ, पत्तेयं मरइ, पत्तेयं चयइ, पत्तेयं उववज्जइ, पत्तेयं झंझा, पत्तेयं सण्णा, पत्तेयं मण्णा, पत्तेयं विण्णू, पत्तेयं वेदणा।....

342-I. **स्थानांग, 1.2**

एगे आया

II. **समवायांग, 1.4**

एगे आया

343. **भगवती, 2.10.134-135 (देखें—मूल नं. 277)**

344. **भगवती, 18.10.220**

सोमिला! दव्वट्ठयाए एगे अहं, नाणदंसणट्ठयाए दुविहे अहं, पएसट्ठयाए अक्खए वि अहं, अव्वए वि अहं, अवट्ठिए वि अहं, उवओगट्ठायाए अणेगभूय-भाव-भविए वि अहं। ते तेणट्ठेणं जाव अणेगभूय भाव-भविए वि अहं।

345. **अनुयोगद्वार, 12.605**

से किं तं वत्तव्वया? वत्तव्वया तिविहा पण्णत्ता, तं जहा—ससमय वत्तव्वया परसमयवत्तव्वया ससमयपरसमयवत्तव्वया।

346. **अनुयोगद्वारचूर्णि, पृ. 86**

एवं उभयसमयवक्तव्यतास्वरूपमपीच्छति जधा ठाणांगे एगे आता'इत्यादि, परमसमयव्यवस्थितता ब्रुवति-एक एव हि भूतात्मा, भूते भूते व्यवस्थितः।
एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत्।।
स्वसमयव्यवस्थिताः पुनः ब्रुवंति उवयोगादिकं सव्वजीवाण सरिसं लक्खणं अतो सव्वभिचारिपरसमयवत्तव्वया स्वरूपेण ण घडति।

347. **विशेषावश्यकभाष्य, 1582**

णाणा जीवा कुम्भातयो व्व लक्खणातिभेदातो। सुह दुक्ख-बंध-मोक्खाभावो य जतो तदेगत्ते।।

348. **सांख्यकारिका, 18**

जन्ममरणकरणानां, प्रतिनियमादयुगपत्प्रवृत्तेश्च। पुरुषबहुत्वं सिद्धं, त्रैगुण्यविपर्यया-च्चैव।।

## चतुर्थ अध्याय के मूल सन्दर्भ

349. **बृहदारण्यकोपनिषद्, 4.4.19 तथा कठोपनिषद्, 4.11**
मनसैवानुद्रष्टव्यं नेह नानास्ति किञ्चन। मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति।

350. **माध्यमिकवृत्ति, पृ. 10**
प्रतीत्यशब्दो ल्यबन्तः प्राप्तावपेक्षायां वर्तते। पदि प्रादुर्भावे इसिमुत्पादशब्दः प्रादुर्भावेऽर्थे वर्तते। ततश्च हेतुप्रत्ययसापेक्षो भावानुमुत्पादः प्रतीत्यसमुत्पादार्थः।

351. **माध्यमिकवृत्ति, पृ. 10**
अस्मिन् सति इदं भवति, अस्योत्पादादयमुत्पद्यते इति इदंप्रत्ययार्थः प्रतीत्यसमुत्पादार्थः।

352. **तत्त्वसंग्रह कारिका 388।**
उत्पादनान्तरास्थायि स्वरूपं यच्च वस्तुनः। तदुच्यते क्षणः सोस्ति यस्य तत्क्षणिकं मतम्।

353. **छान्दोग्योपनिषद्, 2.23.1**
त्रयो धर्मस्कन्धाः, यज्ञः, अध्ययनं, दानम्।

354 I. **सूत्रकृतांग, I.1.1.17**
पंच खंधे वयंतेगे बाला उ खणजोइणो। अण्णो अणण्णो णेवाहु हेउयं च अहेउयं।।

II. **प्रश्नव्याकरण, I.2.4**
पंच य खंधे भंणति केई।

355. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 17**
केचन वादिनो बौद्धाः पंच स्कन्धात् वदन्ति,

356. **सूत्रकृतांग, I.11.25, II.6.28**
तमेव अविजाणंता अबुद्धा बुद्धवादिणो। बुद्धा मो त्ति य मण्णंता अंतए ते समाहिए।। बुद्धाणं तं कप्पइ पारणाए।

357-I. **दीघनिकाय, X.3.20,**
पञ्चक्खन्धो-रूपक्खन्धो वेदनाक्खन्धो, सञ्ञाक्खन्धो संखारखन्धो, विञ्ञाणक्खन्धो।

II. **अंगुत्तरनिकाय, IV.9.7.4, पृ. 110 (बौ.भा.वा.प्र.)**
....पञ्चिमे, भिक्खवे, उपादानक्खंधा। कतमे पञ्च? रूपुपादानक्खंधो, वेदनुपादानक्खंधो, सञ्ञुपादानक्खंधो, संङ्खारुपादानक्खंधो, विञ्ञाणुपादानक्खंधो। इमे खो, भिक्खवे, पञ्चुपादानक्खंधा।

III. **विसुद्धिमग्गखंधनिद्देस, III.14.18-20, 28 (बौ.भा.वा.प्र.)**
...पञ्चखंधा—रूपक्खंधो, वेदनाक्खंधो, सञ्ञाक्खंधो, संङ्खारक्खंधो, विञ्ञाणक्खंधो ति।18

तत्थ यं किञ्चि सीतादिहि रुप्पनल्खणं धम्मजातं, सब्बं तं एकतो कत्वा रूपक्खंधो ति वेदितब्बं ।19

तदेतं रुप्पनलक्खणेन एकविधं पि भूतोपादायभेदतो दुविधं ।20

य किञ्चि वेदयतिलक्खणं...वेदनाक्खंधो वेदितव्वो। ....यं किञ्चि सञ्ञानलक्खणं, सञ्ञखंधो वेदितब्बो।

358. **संयुत्तनिकाय, V.10.6 (बौ.भा.वा.प्र.)**

यथा हि अंगसम्भारा, होति सद्दो रथो इति।
एवं खन्धेसु सन्तेसु, होति सत्तो ति सम्मुति' ति।।

359. **कथावत्थुपालि, 1.1.91, 92**

.........तं जीवं तं सरीरं ति? हेवं वत्तव्वे....।
अञ्ञं जीवं अञ्ञं सरीरं? नहेवं वत्तव्वे.......।।

360. **सूत्रकृतांग,I.1.1.18**

पुढवी आऊ तेऊ य तहा वाऊ य एगओ। चत्तारि धाउणो रूवं एवमाहंसु जाणगा।।18

361. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 18**

तथाऽपरे बौद्धाश्चातुर्धातुकमिदं ...

362-I. **मज्झिमनिकाय, भाग-3, पृ.153, सूत्रकृतांग, पृ. 37 पर उद्धृत, ब्या.प्र.**

"...पुन च परं, भिक्खवे, भिक्खु, इममेव कायं यथाठितं, यथापणिहितं धातुसो पच्चवेक्खति-अत्थि इमस्मिं काये पथवी धातु, आपो धातु, तेजोधातु, वायुधातु ति।"

II. **विसुद्धिमग्ग, खन्धनिद्देस, III.14.20 (बौ.भा.वा.प्र.)**

"...तत्थ भूतरूपं चतुब्बिधं—पथवीधातु, आपोधातु, तेजोधातु वायोधातु ति।"

III. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 18**

पृथिवी धातुरापश्च धातुस्तथा तेजो वायुश्चेति धारकत्वात्पोषकत्वाच्च धातुत्वमेषाम् 'एगओ' त्ति, यदैते चत्वारोऽप्येकाकारपरिणतिं विभ्रति कायाकारतया तदा जीवव्यपदेशमश्नुवते।

363. **विसुद्धिमग्ग, समाधिनिद्देस, भाग-2, पृ. 226-228, (बौ.भा.वा.प्र.)**

भिक्खवे, दक्खो गोघातको वा गोघातकन्तेवासी वा गाविं वधित्वा चतुमहापथे बिलसो विभजित्वा निसिन्नो अस्स; एवमेव खो, भिक्खवे, भिक्खु इममेव कायं यथाठितं यथापणिहितं धातुसो पच्चवक्खति—अत्थि इमस्मिं काये पथवीधातु आपोधातु तेजोधातु वायोधातु।

तस्सत्थो—यथा छेको गोघातको वा तस्सेव वा भत्तवेतनभतो अन्तेवासिको गाविं बधित्वा विनिविज्झित्वा चतस्सो दिसा गतानं महापथानं वेमज्झट्ठानसङ्खाते चतुमहापथे कोट्ठासं कत्वा निसिन्नो अस्स; एवमेव भिक्खु चतुन्नं इरियापथानं येन केनचि

आकारने ठितत्ता यथाठितं, यथाठितत्ता च यथापणिहितं कायं 'अत्थि इमस्मिं काये पथवीधातु...पे. ...वायोधातू' ति एवं धातुसो पच्चवेक्खति।....
यथा गोघातकस्स गाविं पोसेन्तस्स पि आघातानं आहरन्तस्स पि आहरित्वा तत्थ बन्धित्वा ठपेन्तस्स पि वधेन्तस्स पि वधितं मतं पस्सन्तस्स पि तावदेव गावी ति सञ्ञा न अन्तरधायति, याव न पदालेत्वा बिलसो न विभजति। विभजित्वा निसिन्नस्स पन गावीसञ्ञा अन्तरधायति, मंससञ्ञा पवत्तति। नास्स एवं होति—"अहं गाविं विक्किणामि, इमे गाविं हरन्ती" ति। अथ ख्वस्स—"अहं मंसं विक्किणमि, इमे पि मंसं हरन्ति" च्चेव होति। एवमेव इमस्सापि भिक्खुनो पुब्बे बालपुथुज्जनकाले गिहिभूतस्स पि पब्बजितस्स पि तावदेव सत्तो ति वा पोसो ति वा पुग्गलो ति वा सञ्ञा न अन्तरधायति, याव इममेव कायं यथाठितं यथापणिहितं घनविनिब्भोगं कत्वा धातुसो न पच्चवेक्खति। धातुसो पच्चवेक्खतो पन सत्तसञ्ञा अन्तरधायति, धातुवसेनेव चित्तं सन्तिट्ठति।

364. **सूत्रकृतांग, I.1.1.19**
अगारमावसंता वि आरण्णा वा वि पव्वया। इमं दरिसणमावण्णा सव्वदुक्खा विमुच्चंति।।

365. **सूत्रकृतांग, I.1.1.20-27**
तेणाविमं तिणच्चा णं ण ते धम्मविऊ जणा। जे ते उ वाइणो एवं ण ते ओहंतराऽऽहिया।।20
...ण ते संसारपारगा।।21
...ण ते गब्भस्स पारगा।।22
...ण ते जम्मस्स पारगा।।23
...ण ते दुक्खस्स पारगा।।24
...ण ते मारस्स पारगा।।25
णाणाविहाइं दुक्खाइं अणुहवंति पुणो पुणो। संसारचक्कवालम्मि वाहिमच्चुजराकुले।।26
उच्चावयाणि गच्छंता गब्भमेस्संतणंतसो। णायपुत्ते महावीरे एवमाह जिणोत्तमे।।27
त्ति बेमि।।

366. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 44-45**
अफलवादित्वं चैतेषां क्रियाक्षण एव कर्तुः सर्वात्मना नष्टत्वात् क्रियाफलेन संबंधाभावादवसेयम्।...क्रियाफलवतोश्च क्षणयोरत्यन्तासंगतेः कृतनाशाकृताभ्यागमापत्तिरिति।

367. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 46**
एवञ्च सत्यात्मा परिणामी ज्ञानाधारो भवान्तरयायी, भूतेभ्यः कथंचिदन्य एव शरीरेण सहान्योऽन्यानु- वेधादनन्योऽपि तथा सहेतुकोऽपि, नारकतिर्यङ्मनुष्यामरभवोपादानकर्मणा तथा तथा विक्रियमाणत्वात् पर्यायरूपतयेति। तथाऽऽत्मस्वरूपाप्रच्युतेर्नित्यवाद-हेतुकोऽपीति।

## पंचम अध्याय के मूल संदर्भ

368. **सूत्रकृतांग, I.1.1.13**
कुव्वं च कारयं चेव सव्वं कुव्वं ण विज्जइ। एवं अकारओ अप्पा ते उ एवं पगब्भिया।।

369. **सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ.27**
एगे णाम सांख्यादयः।

370. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ.14**
अकर्त्ता निर्गुणो भोक्ता, आत्मा सांख्य निदर्शने इति।

371-I. **सांख्यकारिका, 20**
तस्मात्तत्संयोगादचेतनं चेतनावदिव लिंगम्।गुणकर्तृत्वेऽपि तथा कर्तेव भवत्युदासीनः।।

II. **षड्दर्शनसमुच्चय, 41**
अमूर्तश्चेतनो भोगी नित्यः सर्वगतोऽक्रियः। अकर्त्ता निर्गुणः सूक्ष्म आत्मा कपिलदर्शने।।

372. **सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ.27**
सव्वं कुव्वं ण विज्जति त्ति सर्वं सर्वथा सर्वत्र सर्वकालं चेति।

373. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ.14**
...आत्मनश्चामूर्तत्वान्नित्यत्वात् सर्वव्यापित्वाच्च कर्तत्वायानुपंपत्तिः, अतएव हेतोः कारयितृत्वमप्यात्मनो-ऽनुपपन्नमिति।

374. **दीघनिकाय, सीलक्खन्धवग्गपालि, 1.2.166, पृ. 46, 47**
पूरणकस्सपो मं एतदवोच—"करोतो खो, महाराज, कारयतो, छिन्दतो छेदापयतो पचतो पाचापयतो सोचयतो सोचापयतो किलमतो किलमापयतो फन्दतो फन्दापयतो पाणमतिपातापयतो अदिन्नं आदियतो संधिं छिन्दतो निल्लोपं हरतो एकागारिकं करोतो परिपंथे तिट्ठतो परदारं गच्छतो मुसा भणतो करोतो न करीयति पापं। खुरपरियन्तेन चे पि चक्केन यो इमिस्सा पठविया पाणे एकं मंसखलं एकं मंसपुञ्जं करेय्य नत्थि ततोनिदानं पापं नत्थि पापस्स आगमो। दक्खिणं चे पि गङ्गाय तीरं गच्छेय्य हनन्तो घातेन्तो छिन्दन्तो छेदापेन्तो पचन्तो पाचापेन्तो, नत्थि ततोनिदानं पापं नत्थि पापस्स आगमो। उत्तरं चे पि गंङ्गाय तीरं गच्छेय्य ददन्तो दापेन्तो यजन्तो यजापेन्तो, नत्थि ततोनिदानं पुञ्ञं, नत्थि पुञ्ञस्स आगमो। दानेन दमेन संयमेन सच्चवज्जेन नत्थि पुञ्ञं, नत्थि पुञ्ञस्स आगमो" ति।

375. **सुमंगलविलासिनी, दीघनिकाय टीका, 2.166**
सब्बथापि पापपुञ्ञानं किरियमेव पटिक्खिपति।

376. **गीता, 2.21, 3.27**

वेदाविनाशिनं नित्यं य एनमजमव्ययम्। कथं स पुरुषः पार्थ कं घातयति हन्ति कम्।।2.21

प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः। अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते।।3.27

377. **सूत्रकृतांग, I.1.1.15-16**

संति पंच महब्भूया इहमेगेसि आहिया। आयछट्ठा पुणेगाहु आया लोगे य सासए।।15

दुहओ ते ण विणस्संति णो य उप्पज्जए असंसव्वेवि सव्वहा भावा णियतीभावमागया।।16

378. **सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, गाथा 29**

...आतच्छट्ठो...

379. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पत्र-24**

एकेषां वेदवादिनां सांख्यानां शैवाधिकारिणाञ्चेतद् आख्यातम्।

380. **दीघनिकाय, I.2.174 (देखें—मूल नं. 200)**

381. **सूत्रकृतांग, II.1.27**

आयछट्ठा पुण एगे एवमाह—सतो णत्थि विणासो, असतो णत्थि संभवो। एताव ताव जीवकाए, एताव ताव अत्थिकाए, एताव ताव सव्वलोए, एतं मुंह लोगस्स करणयाए, अवि अंतसो तणमायमवि।।

382. **उदान, 146**

संति अनेके समणब्राह्मणा एव वादिनो एवंदिट्ठिनो-सस्सतो अत्ता च लोको।

383. **गीता, 2.16, 23-24**

नासतो विद्यतो भावो, नाभावो विद्यते सतः। उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः।।

**2.23-24 (देखें—मूल नं. 202)**

384. **सांख्यकारिका, 9**

असदकरणादुपादानग्रहणात् सर्वसम्भवाभावात्। शक्तस्य शक्यकरणात् कारणभावाच्च सत्कार्यम्।।

385. **गीता, 10.26**

गंधर्वाणां चित्ररथः सिद्धानां कपिलो मुनिः।

386. **श्वेताश्वतरोपनिषद् 5.2**

सांख्यस्य वक्ता कपिलः परमर्षिः पुरातनः। हिरण्यगर्भो योगस्य वक्ता नान्यः पुरातनः।।

387-I. **अनुयोगद्वार, 2.49, एवं 9.548, II. नंदी, 4.67 (देखें—मूल नं. 93)**

388. **कल्पसूत्र, 9 पृ. 47 (सि.प्र.)**

सट्ठितंतविसारए

389. **कल्पसूत्रटीका, सूत्र 9 की टीका**
षष्टितंत्र कापिल शास्त्रम, तत्र विशारदः पण्डितः

390. **सूत्रकृतांग, II.6.46-47**
दुहओ वि धम्मम्मि समुट्ठियामो अस्सिं सुठिच्चा तह एस कालं।
आयारसीले बुइएह णाणे ण संपरायम्मि विसेसमत्थि।।46
अव्वत्तरूवं पुरिसं महंतं सणातणं अक्खयमव्वयं च।
सव्वेसु भूएसु वि सव्वओ से चंदो व ताराहिं समत्तरूवे।।47

391. **सूत्रकृतांग, II.6.48**
एवं ण मिज्जंति ण संसरंति ण माहणा खत्तिय वेस पेसा।
कीडा य पक्खी य सरीसिवा य णरा य सव्वे तह देवलोगा।।

392. **भगवती, 2.1.24,31**
तत्थ णं सावत्थीए नयरीए गद्दभालस्स अंतेवासी खंदए नामं कच्चायणसगोत्ते परिव्वायगे परिवसइ-रिव्वेद-जजुव्वेंद सामवेद-अहव्वणवेद-इतिहास-पंचमाणं निघंटुछट्ठाणं चउण्हं वेदाणं संगोवंगाणं सरहस्साणं सारए धारए पारए सडंगवी सट्ठितंतविसारए, संखाणे सिक्खाकप्पे वागरणे छंदे निरुत्ते जोतिसामयणे, अण्णेसु य बहुसु बंभण्णएसु परिव्वायएसु य नयेसु सुपरिनिट्ठिए या वि होत्था।।

तए णं तस्स खंदयस्स कच्चायणसगोत्तस्स बहुजणस्स अंतिए एयमट्ठं सोच्चा निसम्म इमेयारूवे अज्झत्थिए चिंतिए पत्थिए मणोगए संकप्पे समुप्पज्जित्था एवं खलु समणे भगवं महावीरे कयंगलाए नयरीए बहिया छत्तपलासए चेइए संजमेणं तवसा अप्पाणं भावेमाणे विहरइ। तं गच्छामि णं समणं भगवं महावीरं वंदामि नमंसामि। सेयं खलु मे समणं भगवं महावीरं वंदित्ता नमंसित्ता सक्कारेत्ता सम्माणेत्ता कल्लाणं मंगलं देवयं चेइयं पज्जुवासित्ता इमाइं च णं एयारूवाइं अट्ठाइं हेऊइं पसिणाइं कारणाइं वागरणाइं पुच्छित्तए त्ति कट्टु एवं संपेहेइ, संपेहेत्ता जेणेव परिव्वायगावसहे तेणेवउवागच्छइ, उवागच्छित्ता तिदंडं च कुंडियं च कंचणियं च करोडियं च भिसियं च केसरियं च छण्णालयं च अंकुसयं च पवित्तयं च गणेत्तियं च छत्तयं च वाहणाओ य पाउयाओ य धाउरत्ताओ य गेण्हइ, गेण्हित्ता परिव्वायागावसहाओ पडिनिक्खमइ, पडिनिक्खमित्ता तिदंड-कुंडिय-कंचणिय-करोडियभिसिय-केसरिय-छण्णालय-अंकुसय-पवित्तय गणेत्तियहत्थगए, छत्तोवाहणसंजुत्ते, धाउरत्तवत्थपरिहिए सावत्थीए नयरीए मज्झंमज्झेणं निग्गच्छइ, निग्गच्छित्ता जेणेव कयंगला नयरी, जेणेव छत्तपलासए चेइए, जेणेव समणे भगवं महावीरे, तेणेव पहारेत्थ गमणाए।।

393. **भगवती, 11.12.186,197**
तेणं कालेणं तेणं समएणं आलभिया नामं नगरी होत्था...तत्थ...पोग्गले नामं परिव्वायए रिउव्वेद-जजुव्वेद जाव बंभण्णएसु परिव्वायएसु य नएसु सुपरिनिट्ठिए छट्ठंछट्ठेणं

अणिक्खित्तेणं तवोकम्मेणं उड्ढं बाहाओ पगिज्झिय पगिज्झिय सूराभिमूहे आयावणभूमीए आयावेमाणे विहरइ। ।186

तए णं से पोग्गले परिव्वायए समणस्स भगवओ महावीरस्स अंतियं धम्मं सोच्चा निसम्म जहा खंदओ जाव ...सयमेव पंचमुट्ठियं लोयं करेइ, करेत्ता समणं भगवं महावीरं तिक्खुत्तो-आयाहिण-पयाहिणं करेइ, करेत्ता वंदइ नमंसइ... । ।197

**394. ज्ञाताधर्मकथावृत्ति, पत्र-116-117**

तत्र पञ्च यमाः—प्राणातिपातविरमणादयः, नियमास्तु शौच—सन्तोष-तपः—स्वाध्यायेश्वरप्रणि-धानानि शौचमूलकं यमनियममीलनाद् दशप्रकारम्।

**395. ज्ञाताधर्मकथा, I.5.52, 55**

तेणं कालेणं तेणं समएणं सुए नामं परिव्वायए होत्था—रिउव्वेय-जजुव्वेय- सामवेय-अथव्वणवेय सट्ठितंतकुसले संखसमए लद्धट्ठे पंचजम-पंचनियमजुत्तं सोयमूलयं दसप्पयारंपरिव्वायगधम्मंदाण-धम्मं च सोयधम्मं च तित्थाभिसेयं च आघवेमाणे पण्णवेमाणे धाउरत्त-वत्थ-पवर-परिहिए-तिदंड-कुंडिय-छत्त-छन्नालय-अंकुस-पवित्तय-केसरि-हत्थगए परिव्वायगसहस्सेणं सद्धिं संपरिवुडे जेणेव सोगंधिया नयरी जेणेव परिव्वायगावसहे तेणेव उवागच्छइ, उवागच्छित्ता, परिव्वायगावसहंसि भंडगनिक्खेव करेइ, करेत्ता संखसमएण अप्पाणं भावेमाणे विहरइ। ।52

तए णं से सुए परिव्वायए तीसे परिसाए सुदंसणस्स य अण्णेसिं च बहूणं संखाणं परिकहेइ एवं खलु सुदंसणा। अम्हं सोयमूलए धम्मे पण्णत्ते। से वि य सोए दुविहे पण्णत्ते, तं जहा—दव्वसोए य भावसोए य। दव्वसोए उदएणं मट्टियाए य। भावसोए दब्भेहि य मंतेहि य। जं णं अम्हं देवाणुप्पिया! किंचि असुई भवइ तं सव्वं सज्जपुढवीए आलिप्पइ, तओ पच्छा सुद्धेण वारिणा पक्खालिज्जइ, तओ तं असुई सुई भवइ। एवं खलु जीवा जलाभिसेय-पूयप्पाणो अविग्घेणं सग्गं गच्छंति। ।55

**396. ज्ञाताधर्मकथा, I.8.139-140**

तत्थ णं मिहिलाए चोक्खा नामं परिव्वाइया—रिउव्वेय-यज्जुव्वेद-सामवेद-अहव्वणवेद-इतिहासपंचमाणं निघंटुछट्ठाणं संगोवंगाणं सरहस्साणं चउण्हं वेदाणं सारगा जाव बंभण्णएसु य, सत्थेसु सुपरिणिट्ठिया यावि होत्था। ।139

तए णं सा चोक्खा परिव्वाइया मिहिलाए बहूणं राईसर जाव सत्थवाहपभिईणं पुरओ दाणधम्मं च सोयधम्मं च तित्थाभिसेयं च आघवेमाणी पण्णवेमाणी परूवेमाणी उवदंसेमाणी विहरइ। ।140

**397. औपपातिक, 96**

जे से इमे गामागर-णयर-णिगम-रायहाणि...परिव्वाया भवंति, तं जहा—संखा जोगी काविला भिउव्वा हंसा परमहंसा बहुउदगा कुलिव्वया कण्हपरिव्वाया।

तत्थ खलु इमे अट्ठ माहणपरिव्वाया भवंति, तं जहा—

कंडू य करकंटे य, अंबडे य परासरे। कण्हे दीवायाणे चेव, देवगुत्ते य नारए। ।1

तत्थ खलु इमे अट्ठ खत्तिय-परिव्वाया भवंति, तं जहा—
सीलई मसिंहारे, नग्गई भग्गई ति य। विदेहे राया, रामे बले ति य।।2

398. **औपपातिक, 97-112, 114**

ते णं परिव्वाया रिउवेद-यजुव्वेद-सामवेद-अहव्वणवेद-इतिहासपंचमाणं निघंटु-छट्ठाणं संगोवंगाणं सरहस्साणं चउण्हं वेदाणं सारगा पारगा धारगा, सडंगवी सट्ठितंत्त-विसारया संखाणे सिक्खाकप्पे वागरणे छंदे निरुत्ते जोइसामयणे अण्णेसु य बहूसु 'बंभण्णएसु य सत्थेसु' परिव्वाएसु पनएसु सुपरिणिट्ठिया यावि होत्था।97

ते णं परिव्वाया दाणधम्मं च सोयधम्मं च तित्थाभिसेयं च आघवेमाणा पण्णवेमाणा परूवेमाणा विहरंति। जं णं अम्हं किंचि असुई भवइ तं णं उदएण य मट्टियाए य पक्खालियं समाणं सुई भवइ। एवं खलु अम्हे चोक्खा चोक्खायारा सुई सुइसमायारा भवित्ता अभिसेयजलपूयप्पाणो अविग्घेणं सग्गं गमिस्सामो।98

तेसि णं परिव्वायगाणं णो कप्पइ अगडं वा तलायं, वा नइं वा वाविं वा पुक्खरिणिं वा दीहियं वा गुंजालियं वा सरं वा सागरं वा ओगाहित्तए, णण्णत्थ अद्धाणगमणेणं।99 (तेसिं णं परिव्वायाणं) णो कप्पइ सगडं वा रहं वा जाणं वा जुग्गं वा गिल्लिं वा थिल्लिं वा पवहणं वा सीयं वा संदमाणियं वा दुरुहित्ता णं गच्छित्तए।100 तेसिं णं परिव्वायगाणं णो कप्पइ आसं वा हत्थिं वा उट्टं वा गोणं वा महिसं वा खरं वा दुरुहित्ता णं गमित्तए, णण्णत्थ बलाभिओगेणं।101

तेसिं णं परिव्वायगाणं णो कप्पइ नडपेच्छा इ वा णट्टगपेच्छा इ वा जल्लपेच्छा इ वा मल्लपेच्छा इ वा मुट्ठियपेच्छा इ वा वेलंबगपेच्छा इ वा पवगपेच्छा इ वा कहगपेच्छा इ वा लासगपेच्छा इ वा आइक्खगपेच्छा इ वा लंखपेच्छा इ वा मंखपेच्छा इ वा तूणइल्लपेच्छा इ वा तुंबवीणिपेच्छा इ वा भुयगपेच्छा इ वा मागहपेच्छा इ वा पेच्छित्तए।102 तेसिं णं परिव्वायगाणं णो कप्पइ हरियाणं लेसणया वा घट्टणया वा थंभणया वा 'लूसणया वा' उप्पाडणया वा करित्तए।103

तेसिं णं परिव्वायगाणं णो कप्पइ इत्थिकहा इ वा भत्तकहा इ वा रायकहा इ वा देसकहा इ वा चोरकहा इ वा जणवयकहा इ वा अणत्थदंडं करित्तए।104

तेसिं णं परिव्वायगाणं णो कप्पइ अयपायाणि वा तंबपायाणि वा तउयपायाणि वा सीसगपायाणि वा रयय-जायरूव-काय-वेडंतिय-वट्टलोह-कंसलोह-हारपुडयरीतिया-मणि-संख-दंत-चम्म-चेल-सेल-पायाणि वा अण्णयराइं वा तहप्पगाराइं महद्धणमोल्लाइं धारित्तए, णण्णत्थ अलाउपाएण वा दारुपाएण वा मट्टियापाएण वा।।105

तेसि णं परिव्वायगाणं णो कप्पइ अयबंधणाणि वा तंब-बंधणाणि वा तउयबंधणाणि वा सीसग-बंधणाणि वा रयय-जायरूव-काय-वेडंतिय-वट्टलोह-कंसलोह-हारपुडयरीतिया-मणि-संख-दंत-चम्म-चेल-धणाणि वा अण्णयराइं वा तहप्पगाराइं महद्धणमोल्लाइं धारित्तए।। 106

तेसि णं परिव्वायगाणं णो कप्पइ णाणाविहवण्णरागरत्ताइं वत्थाइं धारित्तए, णण्णत्थ एगाए धाउरत्ताए। ।107

तेसिं णं परिव्वायगाणं णो कप्पइ हारं वा अद्धहारं वा एगावलिं वा मुत्तावलिं वा कणगावलिं वा रयणालिं वा मुरविं वा कंठमुरविं वा पालंबं वा तिसरयं वा कडिसुत्तं वा दसमुद्दिआणंतंगं वा कडयाणि वा तुडियाणि वा अंगयाणि वा केऊराणि वा कुंडलाणि वा मउडं वा चूलामणिं वा णिणद्धत्तए, णण्णत्थ एगेणं तंबिएणं पवित्तएणं ।108

तेसिं णं परिव्वायगाणं णो कप्पइ गंथिम-वेढिम-पूरिम-संघाइमे चउव्विहे मल्ले धारित्तए, णण्णत्थ एगेणं कण्णपूरेणं ।109

तेसिं णं परिव्वायगाणं णो कप्पइ अंगलुएण वा चंदणेण वा कुंकुमेण वा गायं अणुलिंपित्तए, णण्णत्थ एक्काए गंगामट्टियाए। ।110

तेसिं णं परिव्वायगाणं कप्पइ मागहए पत्थए जलस्स पडिग्गाहित्तए, से वि य वहमाणे णो चेव णं अवहणए से वि य थिमिओदए णो चेव णं कद्दमोदए, से वि य बहुप्पसण्णे णो चेव णं अबहुप्पसण्णे से वि य परिपूए, णो चेव णं अपरिपूए, से वि य दिण्णे, णो चेव णं अदिण्णे, से वि य पिबित्तए, णो चेव णं हत्थ-पाय-चरु चमस-पक्खालणट्ठाए सिणाइत्तए वा ।111

तेसि णं परिव्वायगाणं कप्पइ मागहए आढए जलस्स परिग्गाहित्तए, से वि य वहमाणए, णो चेव णं अवहमाणए, से वि य थिमिओदए, णो चेव णं कद्दमोदए, से वि य बहुप्पसण्णे, णो चेव णं अबहुप्पसण्णे, से वि य परिपूए, णो चेव णं अपरिपूए, से वि य दिण्णे, णो चेव णं अदिण्णे, से वि य सिणाइत्तए हत्थ-पाय-चरु-चमस-पक्खालणट्ठयाए, णो पिबित्तए वा ।112

ते णं परिव्वायगा एयारूवेणं विहारेणं विहरमाणा बहूइं वासाइं परियायं पाउणंति, बहूइं वासाइं परियायं पाउणित्ता कालमासे कालं किच्चा उक्कोसेणं बंभलोए कप्पे देवत्ताए उववत्तारो भवंति। तहिं तेसिं गई, तहिं तेसिं ठिई तहिं तेसिं उववाए पण्णत्ते। तेसिं णं भंते! देवाणं केवइयं कालं ठिई पण्णत्ता। दस सागरोवमाइं ठिई पण्णत्ता, सेसं तं चेव ।114

399. **औपपातिक, 118-119, 121-122, 133-135**

...एवं खलु अम्मडे परिव्वायए कंपिल्लपुरे णयरे घरसए आहारमाहरेइ, घरसए वसहिं उवेइ। से कहमेयं भंते!... 118

से केणट्ठेण भंते! एवं वुच्चइ—अम्मडे परिव्वायए वसहिं उवेइ?

गोयमा! अम्बमस्स णं परिव्वायगस्स पगइभद्दयाए पगइउवसंतयाए पगइपतणुकोहमाण-मायालोहयाए मिउमद्दवसंपण्णयाए अल्लीणयाए विणीययाए छट्ठंछट्ठेणं अणिक्खित्तेणं तवोकम्मेणं उड्ढं बाहाओ पगिज्झिय-पगिज्झिय सूराभिमुहस्स आयावणभूमिए आयावेमाणस्स सुभेणं परिणामेणं अज्झवसाणेहिं पसत्थेहिं लेसाहिविसुज्झमाणीहिं अण्णया कयाइ तदावरणिज्जाणं कम्माणं खओवसमेणं ईहापूहमग्गण गवेसणं करेमाणस्स वीरियलद्धीए वेउव्वियलद्धीए ओहिणाण लद्धी समुप्पण्णा। जणविम्हाणहेउं, कंपिल्लपुरे

णयरे घरसए आहारमाहरेइ, घरसए वसहिं उवेइ। से तेणट्ठेणं गोयमा! एवं वुच्चइ—अम्मडे परिव्वायए कंपिल्लपुरे णयरे घरसए आहारमाहरेइ, घरसए वसहिं उवेइ। ।119

अम्मडस्स णं परिव्वायगस्स थूलए पाणाइवाए पच्चक्खाए जावज्जीवाए, थूलए मुसावाए थूलए अदिण्णादाणे थूलए परिग्गहे णवरं सव्वे मेहुणे पच्चक्खाए जावज्जीवाए। ।121

अम्मडस्स णं परिव्वायगस्स णो कप्पइ अक्खसोयप्पमाणमेत्तंपि जलं सयराहं उत्तरित्तए, णण्णत्थ अद्धाणगमणेणं ।122

अम्मडस्स णं परिव्वायगस्स णो कप्पइ अंगुलएणं वा चंदणेणं वा कुंकुमेण वा गायं अणुलिंपित्तए, णणत्थ एक्काए गंगामट्टियाए ।133.... अम्मडस्स णं परिव्वायगस्स णो कप्पइ आहारकम्मिए वा उद्देसिए वा मीसजाएइ वा अज्झोयरएइ वा पूइकम्मेइ वा कीयगडेइ वा पामिच्चेइ वा अणिसिट्ठेइ वा अभिहडेइ वा ठवियएइ वा रइयएइ वा कंतारभत्तेइ वा दुब्भिक्खभत्तेइ वा गिलाणभत्तेइ वा वद्दलियाभत्तेइ वा पाहुणगभत्तेइ वा भोत्तए वा पायए वा ।134

अम्मडस्स णं परिव्वायगस्स णो कप्पइ मूलभोयणेइ वा कंदभोयणेइ वा फलभोयणेइं वा हरियभोयणेइ वा बीयभोयणेइ वा भोत्तए वा पायए वा ।135

400. **औपपातिक, 115-117**

तेणं कालेणं तेणं समएण अम्मडस्स परिव्वायगस्स सत्त अंतेवासिसया गिम्हकालसमयंसि जेट्ठामूलमासंमि गंगाए महानईए उभओकूलेणं कंपिल्लपुराओ णयराओ पुरिमतालं णयरं संपट्ठिया विहाराए ।115

तए णं तेसिं परिव्वायगाणं तीसे अगामियाए छिण्णावायाए दीहमद्धाए अडवीए कंचि देसंतरमणुपत्ताणं से पुव्वग्गहिए उदए अणुपुव्वेणं परिभुंजमाणे झीणे ।116

तए णं ते परिव्वाया झीणोदगा समाणा तण्हाए पारब्भमाणा उदगदातारमपस्समाणा अण्णमण्णं सद्दावेंति, सद्दावेत्ता एवं वयासी—एवं खलु देवाणुप्पिया! अम्हं इसीसे अगामियाए जाव (छिण्णावायाए दीहमद्धाए) अडवीए कंचि देसंतरमणुपत्ताणं से पुव्वगहिए उदए जाव अणुपुव्वेणं परिभुंजमाणे झीणे तं सेयं खलु देवाणुप्पिया। अम्हं इमीसे अगामियाए जाव अडवीए उदगदातारस्स सव्वओ समंता मग्गणगवेसणं करित्तए त्ति कट्टु अण्णमण्णस्स अंतिए एयमट्ठं पडिसुणेंति, पडिसुणेत्ता तीसे अगामियाए जाव अडवीए उदगदातारस्स, सव्वओ समंता मग्गणगवेसणं करेंति, करेत्ता उदगदातारमलभमाणा दोच्चंपि अण्णमण्णं सद्दावेंति, सद्दावेत्ता एवं वयासी। इहण्णं देवाणुप्पिया! उदगदातारो णत्थि तं णो खलु कप्पइ अम्हं अदिण्णं गिण्हित्तए, अदिण्णं साइज्जित्तए, तं मा णं अम्हे इयाणिं आवइकालं पि अदिण्णं गिण्हामो, अदिण्णं साइज्जाओ, मा णं अम्हं तवलोवे भविस्सइ। तं सेयं खलु अम्हं देवाणुप्पिया। तिदडंए य कुंडियाओ य, कंचणियाओ य, करोडियाओ य, भिसियाओ य छण्णालए य अंकुसए य केसरियाओ य पवित्तए य गणेत्तियाओ य छत्तए य वाहणाओ य

धाउरत्ताओ य एगंते एडित्ता गंगं महाणइं ओगाहित्ता बालुयासंथारए संथरित्ता संलेहणा-झूसियाणं भत्त-पाण-पडियाइक्खियाणं पाओवगयाणं कालं अणकंखमाणाणं विहरित्तए त्ति कट्टु अण्णमण्णस्स अंतिए एयमट्ठं पडिसुणेंति, पडिसुणत्तो अण्णमण्णस्स अंतिए एयमट्ठं पडिसुणित्ता तिदंडए य जाव कुडियाओ य, कंचणियाओ य करोडियाओ य भिसियाओ य छण्णालए य अंकुसए य केसरियाओ य पवित्तए य गणेत्तियाओ य छत्तए य वाहणाओ य, धाउरताओ य एगंते एडेंति, एडेत्ता गंगं महाणइं ओगाहेंति, ओगाहित्ता वालुयासंथारए संथरंति संथारित्ता बालुयासंथारयं दुरुहिंति, दुरुहित्ता पुरत्थाभिमुहा संपलियंकनिसण्णा करयल जाव कट्टु एवं वयासी।

णमोत्थु णं णं अरहंताणं। जाव...संपत्ताणं। णमोत्थु णं समणस्स भगवओ महावीरस्स जाव संपाविउकामस्स, णमोत्थु णं अम्मडस्स परिव्वायगस्स अम्हं धम्मायरियस्स धम्मोवदेसगस्स। पुव्विं णं अम्हेहिं अम्मडस्स परिव्वायगस्स अंतिए थूलए पाणाइवाए पच्चक्खाए जावज्जीवाए, मुसावाए अदिण्णादाणे पच्चक्खाए जावज्जीवाए, सव्वे मेहुणे पच्चक्खाए जावज्जीवाए, थूलए परिग्गहे पच्चक्खाए जावज्जीवाए, इयाणिं अम्हे समणस्स भगवओ महावीरस्स अंतिए सव्वं पाणाइवायं पच्चक्खामो जावज्जीवाए, एवं जाव (सव्वं मुसावायं पच्चक्खामो जावज्जीवाए, सवं अदिण्णादाणं पच्चक्खामो जावज्जीवाए, सव्वं मेहुणं पच्चक्खामो जावज्जीवाए) सव्वं परिग्गहं पच्चक्खामो जावज्जीवाए, सव्वं कोहं माणं, मायं, लोहं, पेज्जं, दोसं कलहं, अब्भक्खाणं, पेसुण्णं, परपरिवायं, अरइरइं, मायामोसं, मिच्छादंसणसल्लं, अकरणिज्जं जोगं पच्चक्खामो जावज्जीवाए, सव्वं असणं, पाणं, खाइमं साइमं—चउव्विहं पि आहारं पच्चक्खामो जावज्जीवाए। जं पि य इमं सरीरं इट्ठं, कंतं पियं, मणुण्णं, मणामं, पेज्जं थेज्जं वेसासियं, संमयं बहुमयं, अणुमयं, भंडकरंडगसमाणं, मा णं सीयं, मा णं उण्हं, मा णं खुहा, मा णं पिवासा, मा णं वाला, माणं चोरा, माणंदंसा, मा णं मसगा, मा णं वाइयपित्तियसण्णिवाइयविविहा रोगायंका परिसहोवसग्गा फुसंतु त्ति कट्टु एयंपि णं चरमेहिं ऊसासणीसासेहिं वोसिरामि त्ति कट्टु संलेहणाझूसणाझूसिया भत्तपाणपडियाइक्खिया पाओवगया कालं अणवकंखमाणा विहरंति।

तएं णं ते परिव्वाया बहूइं भत्ताइं अणसणाए छेदेंति छेदित्ता आलोइयपडिक्कंता समाहिपत्ता कालमासे गलं किच्चा बंभलोए कप्पे देवत्ताए उववण्णा। तेहिं तेसिं गई, दससागरोवमाइं ठिई पण्णत्ता परलोगस्स आराहणा।117

**401. दशवैकालिकनिर्युक्ति, गाथा-158-59**

पव्वइए अणगारे पासंडे चरग तावसे भिक्खू। परिवाइए य समणे निग्गंथे संजए मुत्ते।।
तिन्ने ताई दविए मुणी य खंते दंत विरए य। लूहे तिरट्ठेउविय हवंति समणस्स नामाइं।।

**402. वशिष्ठधर्मसूत्र, 10.2, 5-12**

अभयं सर्वभूतेभ्यो दत्वा चरति यो मुनिः। तस्यापि सर्वभूतेभ्यो न भयं जातु विद्यते।।2
एकाक्षरं परं ब्रह्म प्राणायामाः परं तपः। उपवासात्परं भैक्षं दया दानाद्विशिष्यते।। इति।।5
मुण्डमोपरिग्रहः।।6

सप्तागाराण्यसंकल्पितानि चरेद्भिक्षाम् । ।7
विधूमे सन्नमुसले । ।8
एक शाटीपरिहितः । ।9
अजिनेन वा गोब्रलूनैस्तृणेरवस्तृतशरीरः । ।10
स्थण्डिलशायी । ।11
अनित्यां वसतिं वसेत् । ।12

403. **सूत्रकृतांग, I.1.1.14**
जे ते उ वाइणो एवं लोए तेसिं कुओ सिया? तमाओ ते तमं जंति मंदा आरंभणिस्सिया । ।

404. **सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, गाथा-34**
को वेएइ? अकयं, कयनासो, पंचहा गई नत्थि। देवमणुस्सगयागइ जाइ सरणाइ याणइं च । ।

405. **सांख्यकारिका, 62**
तस्मान्न बध्यते नापि मुच्यते, नाऽपि संसरति कश्चित्। संसरति बध्यते मुच्यते च नानाश्रया प्रकृतिः । ।

406. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 31**
...सांख्यानां काषायचीवरधारणशिरस्तुण्डमुण्डनदण्डधारणभिक्षाभोजित्व-पंचरात्रोपदेशानुसारयमनियमाद्यनुष्ठानं तथा—पंचविंशतितत्त्वज्ञो, यत्र तत्राश्रये रतः। जटी मुण्डी शिखी वापी मुच्यते नात्र संशयः। इत्यादि सर्वमपार्थकमाप्नोति

407. **सूत्रकृतांग, II.1.28-29**
से किणं किणावेमाणे, हणं घायमाणे, पयं पयावेमाणे, अवि अंतसो पुरिसमवि विक्किणित्ता घायइत्ता, एत्थं पि जाणाहि णत्थित्थ दोसो ।28
ते णो एवं विप्पडिवेदेंति, तं जहा-किरिया इ वा अकिरिया इ वा सुकडे इ वा दुक्कडे इ वा कल्लाणे इ वा पावए इ वा साहू इ वा असाहू इ वा सिद्धी इ वा असिद्धी इ वा णिरए इ वा अणिरए इ वा। एवं ते विरुवरूवेहिं कम्मसमारंभेहिं विरूवरूवाइं कामभोगाइं समारंभंति भोयणाए ।29

408. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 37-38**
नासतो जायते भावो, नाभावो जायते सतः ... सर्वपदार्थनित्यत्वाऽभ्युपगमे कर्तृत्वपरिणामो न स्यात्, ततश्चात्मनोऽकर्तृत्वे कर्मबंधाभावस्तदभावाच्च को वेदयति न कश्चित्सुखदुःखादिकमनुभवतीत्यर्थः एवं चरति कृतनाशः ... ।

409. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 38**
तस्मात्सर्वपदार्थानां कथञ्चिन्नित्यत्वं कथञ्चिदनित्यत्वं सदसत्कार्यवादश्चेत्यवधार्य, तथा चाभिहितम् ।

## षष्ठ अध्याय के मूल संदर्भ

410-I. **मज्झिमनिकाय, मज्झिमपण्णासक, 3.26.15**

...नन्दं वच्छं, किसं संकिच्चं, मक्खलिं गोसालं ति।

II. **भगवती, 15.101**

इमे सत्त पउट्टपरिहारे परिहरामि, तं जहा—1. एणेज्जस्स 2. मल्लरामस्स 3. मंडियस्स 4. रोहस्स 5. भारदाइस्स 6. अज्जुणगस्स गोयमपुत्तस्स 7. गोसालस्स मक्खलिपुत्तस्स।

411. **पाणिनी व्याकरण, 6.1.154**

मस्करमस्करिणौ वेणुपरिव्राजकयोः।

412. **गोम्मटसार, कर्मकाण्ड, 882**

जत्तु जदा जेण जहा जस्स य णियमेण होदि तत्तु तदा। तेण तहा तस्स हवेइदि वादो णियदिवादो दु।।

413. **सन्मतितर्क प्रकरण, 3.53**

कालो सहाव णियई, पुव्वक्यं पुरिस कारणेंगता।
मिच्छत्तं ते चेव उ समासओ होति सम्मत्तं।।

414. **तत्त्वार्थसूत्र, 5.42**

अनादिरादिमांश्च

415. **कार्त्तिकेयानुप्रेक्षा, गाथा 244**

सव्वाण पज्जयाणं अविज्जमाणाण होदि उप्पत्ती।
कालाई-लद्धिए अणाइ-णिहणम्मि दव्वम्मि।।

416. **कार्त्तिकेयानुप्रेक्षा, गाथा 219**

कालाइलद्धिजुत्ता णाणासत्तीहि संजुदा अत्था।
परिणममाया हि सयं ण सक्कदे को वि वारेदुं।।

417. **सूत्रकृतांग, I.1.2.28**

आघायं पुण एगेसिं उववण्णा पुढो जिया। वेदयंति सुहं दुक्खं अदुवा लुप्पंति ठाणओ।।

418. **सूत्रकृतांग, I.1.2.29-30**

ण तं सयं कडं दुक्खं ण य अण्णकडं च णं। सुहं वा जइ वा दुक्खं सेहियं वा असेहियं।।29

ण सयं कडं ण अण्णेहिं वेदयंति पुढो जिया। संगइयं तं तहा तेसिं इहमेगेसिमाहियं।।30

419. **सूत्रकृतांग, II.1.39, 41**

अहावरे चउत्थे पुरिसजाते णियतिवाइए त्ति आहिज्जइ...।39

...इह खलु दुवे पुरिसा भवंति—एगे पुरिसे किरियमाइक्खइ, एगे पुरिसे णोकिरियमाइक्खइ, जे य पुरिसे किरियमाइक्खइ, जे य पुरिसे णोकिरियमाइक्खइ, दो वि ते पुरिसा तुल्ला एगट्ठा कारणमावण्णा। ।41

420. **उपासकदशा, 6.28**

गोसालस्स मंखलीपुत्तस्स धम्म पण्णत्ती-नत्थि उट्ठाणे इ वा पुरिसंक्कार-परक्कमे इ वा, नियता सव्वभावा,...।

421. **सूत्रकृतांग, II.1.42-44**

बाले पुण एवं विप्पडिवेदेति कारणमावण्णे। अहमंसि दुक्खामि वा सोयामि वा जूरामि वा तिप्पामि वा पीडामि वा परितप्पामि वा, अहमेयमकासि। परो वा जं दुक्खइ वा सोयइ वा जूरइ वा तिप्पइ वा पीडइ वा परितप्पइ वा, परो एयमकासि। एवं से बाले सकारणं वा परकारणं वा एवं विप्पडिवेदेति कारणमावण्णे। ।42

मेहावी पुण एवं विप्पडिवेदेति कारणमावण्णे ...णो अहं एयमकासि। ....एवं से मेहावी सकारणं वा परकारणं वा एवं विप्पडिवेदेति कारणमावण्णे। ।43

से बेमि—पाईणं वा पडीणं वा उदीणं वा दाहिणं वा जे तसथावरा पाणा ते एवं संघायमागच्छंति, ते एवं विप्परियायमावज्जंति, ते एवं विवेगमागच्छंति, ते एवं विहाणमागच्छंति, ते एवं संगइयंति उवेहाए। ।44

422. **दीघनिकाय, I.2.168, पृ. 59**

मक्खलि गोसालो मं एतदवोच—‘नत्थि, महाराज, हेतु, नत्थि पच्चयो सत्तानं संकिलेसाय। अहेतू अपच्चया सत्ता संकिलिस्सन्ति। नत्थि हेतु, नत्थि पच्चयो सत्तानं विसुद्धिया। अहेतू अपच्चया सत्ता विसुज्झन्ति। नत्थि अत्तकारे, नत्थि परकारे, नत्थि पुरिसकारे, नत्थि बलं, नत्थि विरियं, नत्थि पुरिसथामो, नत्थि पुरिसपरक्कमो। सब्बे सत्ता सब्बे पाणा सब्बे भूता सब्बे जीवा अवसा अबला अविरिया नियतिसंगतिभावपरिणता, छस्वेवाभिजातीसु सुखदुक्खं पटिसंवेदेन्ति।

423. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 59**

सम्यक् स्वपरिणामेन गतिः यस्य यदा यत्र यत्सुखदुःखानुभवनं सा सङ्गतिनिर्यतिस्तस्यां भवं साङ्गतिकं, यतश्चैवं न पुरूषकारादि कृत सुख दुःखादि अतस्ततेषा प्राणिनां नियतिकृतं साङ्गतिकमित्युच्यते।

424. **नंदीचूर्णि, पृ. 72-73 (प्राकृत ग्रन्थ परिषद्, अहमदाबाद प्रकाशन)**

जम्हा ते सर्वं त्र्यात्मकं इच्छंति, जहाँ—जीवो, अजीवो, जीवाजीवश्च, लोए अलोए लोयालोए संते असंते संतासंते एवमादि।

425. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 393**

स एवं गोशालकमतानुसारी त्रैराशिक निराकृतः। पुनः अन्येन प्रकरणेन आह।

426-I. **हलायुधकोश, 2.344-345**

रजोहरणधारी च श्वेतवासाः सिताम्बरः। नग्नाटो दिग्वासा क्षपणः श्रमणश्च जीवको जैनः।
आजीवो मलधारी निर्ग्रन्थः कथ्यते सद्भिः।।

II. **समवायांगवृत्ति, पृ. 130**

तं एव च आजीविका त्रैराशिका भणिताः।

427-I. **सूत्रकृतांगवृत्ति, I.1.2.3, II. प्रश्नव्याकरणवृत्ति, I.2.7, III. शास्त्रवार्ता समुच्चय, 2.62 की यशोविजयी टीका, IV. सन्मतितर्क टीका, 3.53, V. उपदेशपद महाग्रन्थ, पृ. 140, IV. लोकतत्त्व निर्णय, 27, पृ. 25**

प्राप्तव्यो नियतिबलाश्रयेण योऽर्थः, सोऽवश्यं भवति नृणां शुभोऽशुभो वा।
भूतानां महति कृतेऽपि हि प्रयत्ने, नाभाव्यं भवति न भाविनोऽस्ति नाशः।।

428. **महाभारत, शांतिपर्व, 226.10**

यथा यथास्य प्राप्तव्यं प्राप्नोत्येव तथा तथा।
भवितव्यं यथा यच्च भवत्येव तथा तथा।।

429-I. **स्थानांग अभयदेव टीका, 4.4.345, II. नंदीसूत्र मलयगिरि अवचूरि, पृ.177, III. षडदर्शन समुच्चय, पृ. 14 भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन**

जीवाजीवास्रवबन्धसंवरनिर्जरापुण्यापुण्यमोक्षरूपान्नवपदार्थान् परिपाट्या पट्टिकादौ विरचय्य जीवपदार्थस्याधः स्वपरभेदावुपन्यसनीयौ तयोरधो नित्यानित्यभेदौ तयोरप्यधः कालेश्वरात्मनियतिस्वभावभेदाः पंच न्यसनीयाः। ततश्चैवं विकल्पाः कर्तव्याः।

230. **प्रश्नव्याकरण, I.2.6,8**

जं वि इहं किंचि जीवलोए दीसइ सुकयं वा एयं जदिच्छाए वा सहावेण वावि दइवतप्पभावओ वावि भवइ। णत्थेत्थ किंचि कयगं तत्तं लक्खणविहाणणियत्तीए कारियं एवं केइ जंपंति।

431. **प्रश्नव्याकरणवृत्ति, I.2.7**

नाप्यस्ति पुरुषकारः तं विनैव नियतितः सर्वप्रयोजनानां सिद्धेः

432. **प्रश्नव्याकरणवृत्ति, I.2.8**

प्राप्तव्यो नियतिबलाश्रयेण योऽर्थः सोऽवश्यं भवति नृणां शुभोऽशुभो वा।
भूतानां महति कृतेऽपि हि प्रयत्ने, नाभाव्यं भवति न भाविनोऽस्ति नाशः।।

433. **आचारांगवृत्ति, I.1.3**

तथान्ये नियतितः एवात्मनः स्वरूपमवधारयन्ति, का पुनरियं नियतिरिति उच्यते, पदार्थानामवश्यंतया यद्यथाभवने प्रयोजककर्त्री नियतिः, उक्तं च—'प्राप्तव्यो नियतिबलाश्रयेण योऽर्थः, सोऽवश्यं भवति नृणां शुभोऽशुभो वा। भूतानां महति कृतेऽपि हि प्रयत्ने, नाभाव्यं भवति न भाविनोऽस्ति नाशः।।

**434. नन्दीसूत्र मलयगिरि अवचूरि, पृ. 179**

ते हि एवं आहुः—नियतिः नाम तत्त्वान्तरं अस्ति यद् वशादेते भावाः सर्वेऽपि नियतेन एव रूपेण प्रादुर्भावमश्नुवते, नान्यथा। तथाहि यत् यदा यदा यतो भवति तत्तदा तत एव नियतेन एव रूपेण भवदुपलभ्यते। अन्यथा कार्यकारणभावव्यवस्था प्रतिनियतरूपावस्था च न भवेत्, नियामकाभावात्। तत एवं कार्यनैयत्यतः प्रतीयमानामेनां नियतिं को नाम प्रमाणपथकुशलो बाधितुं क्षमते? मा प्रापदन्यत्रापि प्रमाणपथव्याघातप्रसंगः। तथा च उक्तं—"नियतेनैव रूपेण, सर्वे भावा भवंति यत्। ततो नियतिजा ह्येते, तत्स्वरूपानुवेधतः।। यत् यदैव यतो यावत्ततदैव ततस्तथा। नियतं जायते न्यायात्, क एनां बाधितुं क्षमः?

**435-I. औपपातिक, 158**

जे इमे गामागर-णयर...सण्णिवेसेसु आजीवया भवंति, तं जहा—दुघरंतरिया तिघरंतरिया सत्तघरंतरिया, उप्पलवेंटिया घरसमुदाणिया विज्जुयंतरिया उट्टियासमणा। ते णं एयारूवेण विहारेणं विहरमाणा बहूइं वासाइं परियायं पाउणंति, पाउणित्ता कालमासे कालं किच्चा उक्कोसेणं अच्चुए कप्पे देवत्ताए उववत्तारो भवंति।

**II. अभिधान राजेन्द्रकोश, भाग-2, पृ. 116**

से जे इमे गामागर जाव सन्निवेसेसु आजीवका भवंति। तं जहा-दुघरंतरिया तिघरंतरिया सत्तघरंतरिया...

**436. भगवती, 1.2.113**

...तावसाणं जोतिसिएसु, कंदप्पियाणं सोहम्मे कप्पे, चरग परिव्वायगाणं बंभलोए कप्पे, किब्बिसियाणं लंतगे कप्पे, तेरिच्छियाणं सहस्सारे कप्पे, आजीवियाणं अच्चुए कप्पे, आभिओगियाणं अच्चुए कप्पे, सलिंगीणं दंसणवावन्नगाणं उवरिमगेविज्जेसु।।

**437. भगवती, 8.5.242**

....आजीविओवासगा अरहंतदेवतागा, अम्मापिउसूस्सूसगा, पंचफलपडिक्कंता, (तं जहा-उंबरेहिं, वडेहिं, बोरेहिं, सतरेहिं, पिलक्खूहिं) पलंडुल्हसुणकंदमूल-विवज्जगा, अणिल्लंछिएहिं अणक्कभिन्नेहिं गोणेहिं तसपाण विवज्जिएहिं छेत्तेहिं वित्तिं कप्पेमाणा विहरंति।

**438. सूत्रकृतांग, II.6.7**

सीओदगं सेवउ बीयकायं, आहायकम्मं तह इत्थियाओ।
एगंतचारिस्सिह अम्ह धम्मे, तवस्सिणो णाभिसमेइ पावं।।

**439. भगवती, 15.1.2**

तेणं कालेणं तेणं समएणं गोसाले मंखलिपुत्ते चउव्वीसवासपरियाए हालाहलाए कुंभकारीए कुंभकारावणंसि आजीवियसंघसपरिवुडे आजीवियसमएणं अप्पाणं भावेमाणे विहरइ।।

440. **मज्झिमनिकाय, सन्दकसुत्त, 2.2, 5 (बौ.भा.वा.प्र.)**
भो आनन्द, तेन भगवता जानता पस्सता अरहता सम्मासम्बुद्धेन चत्तारोअब्रह्मचरियवासा अक्खाता।
अरहता सम्मासम्बुद्धेन ततियो अब्रह्मचरियवासो अक्खातो।

441. **अंगुत्तरनिकाय, I.16.1, पृ. 50 एवं III.14.5, पृ. 375-76 (बौ.भा.वा.प्र.)**
एकपुग्गलो, भिक्खवे, लोके उप्पज्जमानो उप्पज्जति बहुजन–अहिताय बहुजनअसुखाय, बहुनो जनस्स अनत्थाय अहिताय दुक्खाय देवमनुस्सानं। कतमो एकपुग्गलो? मिच्छादिट्ठिको होति विपरीतदस्सनो। सो बहुजनं सद्धम्मा वुट्ठापेत्वा असद्धम्मे पतिट्ठापेति। अयं खो, भिक्खवे, एकपुग्गलो लोके उप्पज्जमानो उप्पज्जति बहुजनअहिताय बहुजनअसुखाय, बहुनो जनस्स अनत्थाय अहिताय दुक्खाय देवमनुस्सानं ति।।
भिक्खवे, यानि कानिचि तन्तावुतानं वत्थानं, केसकम्बलो तेसं पटिकिट्ठो अक्खायति। केसकम्बलो, भिक्खवे, सीते सीतो, उण्हे उण्हो, दुब्बण्णो, दुग्गन्धो, दुक्खसम्फस्सो। एवमेव खो, भिक्खवे। यानि कानिचि पुथुसमणब्राह्मणवादानं मक्खलिवादो तेसं पटिकिट्ठो अक्खायति। मक्खलि, भिक्खवे, मोघपुरिसो एवंवादी एवंदिट्ठि–'नत्थि कम्मं, नत्थि किरियं, नत्थि वीरियं' ति। येपि ते, भिक्खवे, अहेसुं अतीतमद्धानं अरहन्तो सम्मासम्बुद्धा, तेपि भगवंन्तो कम्मवादा चेव अहेसुं किरियवादा च वीरियवादा च। तेपि, भिक्खवे, मक्खलि मोघपुरिसो पटिबाहति–'नत्थि कम्मं, नत्थि किरियं, नत्थि विरियं' न्ति। येपि ते, भिक्खवे, भविस्सन्ति अनागतमद्धानं अरहन्तो सम्मासम्बुद्धा, तेपि भगवन्तो कम्मवादा चेव भविस्सन्ति किरियवादा च वीरियवादा च। तेपि, भिक्खवे, मक्खलि मोघपुरिसो पटिबाहति–'नत्थि कम्मं, नत्थि किरियं, नत्थि वीरियं' न्ति। अहंपि, भिक्खवे एतरहि अरहं सम्मासम्बुद्धो कम्मवादो चेव किरियवादो च वीरियवादो च। मं पि, भिक्खवे, मक्खलि मोघपुरिसो पटिबाहति–'नत्थि कम्मं, नत्थि किरियं, नत्थि वीरियं' ति।
"सेय्यथापि, भिक्खवे, नदीमुखे खिप्पं उड्डेय्य, बहूनं मच्छानं अहिताय दुक्खाय अनयाय ब्यसनाय; एवमेवं खो, भिक्खवे, मक्खलि मोघपुरिसो मनुस्सखिप्पं मञ्ञे लोके उप्पन्नो बहूनं सत्तानं अहिताय दुक्खाय अनयाय ब्यसनाया" ति।

442. **दीघनिकाय, I.2.1.3, पृ. 41**
अयं देव, मक्खलि गोसालो सङ्घी चेव गणी च गणाचरियो च, ञातो, यसस्सी, तित्थकरो, साधुसम्मत्तो बहुजनस्स, रत्तञ्ञू, चिरपब्बजितो, अद्धगतो, वयोअनुप्पतो।

443. **भगवती, 8.5.242**
तत्थ खलु इमे दुवालस आजीवियोवासगा भवंति, तं जहा–1. ताले, 2. तालपलंबे, 3. उव्विहं, 4. संविहे, 5. अवविहे, 6. उदए, 7. नामुदए, 8. णम्मुदए, 9. अणुवालए, 10. संखवालए, 11. अयंपुले, 12. कायरए।

**444. भगवती, 15.1.3**

तए णं तस्स गोसालस्स मंखलिपुत्तस्स अण्णदा कदायि इमे छ दिसाचरा अंतियं पाउब्भवित्था, तं जहा—साणे, कलंदे, कण्णियारे, अच्छिदे, अग्गिवेसायणे, अज्जुणे गोमायुपुत्ते ।3

**445. भगवती, 15.4-6**

तए णं ते छ दिसाचरा अट्ठविहं पुव्वगयं मग्गदसमं 'सएहिं-सएहिं' मतिदंसणेहिं निज्जूहंति, निज्जूहित्ता गोसालं मंखलिपुत्तं उवट्ठाइंसु । ।4

तए णं से गोसाले मंखलिपुत्ते तेणं अट्ठंगस्स महानिमित्तस्स केणई उल्लोयमेत्तेणं सव्वेसिं पाणाणं, सव्वेसिं भूयाणं, सव्वेसिं जीवाणं,—सव्वेसिं सत्ताणं इमाइं छ अणइक्कमणिज्जाइं वागरणाइं वागरेति, तं जहा—लाभं अलाभं सुहं दुक्खं जीवियं मरणं तहा । ।5

तए णं से गोसाले मंखलीपुत्ते तेणं अट्ठंगस्स महानिमित्तस्स केणई उल्लोयमेत्तेणं सावत्थीए नगरीए अजिणे जिणप्पलावी, अणरहा अरहप्पलावी, अकेवली केवलीप्पलावी, असव्वण्णू सव्वण्णूप्पलावी, अजिणे जिणसद्दं पगासेमाणे विहरइ । ।6

**446. स्थानांग, 4.350**

आजीवियाणं चउव्विहे तवे पण्णत्ते, तं जहा— उग्गतवे, घोरतवे, रसणिज्जूहणता, जिब्भिंदियपडिसंलीणता।

**447. संयुत्तनिकाय, I.2.3.30, पृ. 110 (बौ.भा.वा.प्र.)**

...देवपुत्तो मक्खलि गोसालं...

तपोजिगुच्छाय सुसंवुतत्तो, वाचं पहाय कलहं जनेन।
समो सवज्जा विरतो सच्चवादी, न हि नून तादिसं करोति पापं ति।।

**448. दीघनिकाय, I.2.19-20, पृ. 59-60 (बौ.भा.वा.प्र.)**

चुद्दस खो पनिमानि योनिपमुखसतसहस्सानि सट्ठि च सतानि छ च सतानि, पञ्च च कम्मुनो सतानि, पञ्च च कम्मानि तीणि च कम्मानि कम्मे च अड्ढकम्मे च, द्वट्ठिपटिपदा, द्वट्ठन्तरकप्पा, छळाभिजातियो, अट्ठ पुरिसभूमियो, एकूनपञ्ञास आजीवकसते, एकून-पञ्ञास परिब्बाजकसते, एकूनपञ्ञास नागावाससते, वीसे इन्द्रियसते, तिंसे निरयसते, छत्तिंस रजोधातुयो, सत्त सञ्ञीगब्भा, सत्त असञ्ञीगब्भा, सत्त निगण्ठिगब्भा, सत्त देवा, सत्त मानुसा, सत्त पिसाचा, सत्त सरा, सत्त पवुटा, सत्त पवुटसतानि, सत्त पपाता, सत्त पपातसतानि, सत्त सुपिना, सत्त सुपिनसतानि, चुल्लासीति महाकप्पिनो सतसहस्सानि यानि बाले च पण्डिते च सन्धावित्वा संसरित्वा दुक्खस्सन्तं करिस्सन्ति। तत्थ नत्थि इमिनाहं सीलेन वा वतेन वा तपेन वा ब्रह्मचरियेन वा अपरिपक्कं वा कम्मं परिपाचेस्सामि, परिपक्कं वा कम्मं फुस्स फुस्स ब्यन्ति करिस्सामी ति। हेवं नत्थि दोणमिते सुखदुक्खे परियन्तकते संसारे, नत्थि हायनवड्ढने, नत्थि उक्कंसावकंसे।

सेय्यथापि नाम सुत्तगुळे खित्ते निब्बेठियमानमेव पलेति, एवमेव बाले च पण्डिते च सन्धावित्वा संसरित्वा दुक्खस्सन्तं करिस्सन्ती' ति ।19

...मक्खलि गोसालो...संसारसुद्धिं ब्याकासि ।20

449. भगवती, 15.57-59, 72-75

तए णं अहं गोयमा! अण्णया कदायि पढ़मसरदकालसमयंसि अप्पवुट्ठिकायंसि गोसालेणं मंखलिपुत्तेणं सद्धिं सिद्धत्थगामाओ नगराओ कुम्मगामं नगरं संपट्ठिए विहाराए। तस्स णं सिद्धत्थगामस्स नगरस्स कुम्मगामस्स नगरस्स य अंतरा, एत्थ णं महं एगे तिलथंभए पत्तिए पुप्फए हरियगरेरिज्जमाणे सिरिए अतीव-अतीव उवसोभेमाणे चिट्ठइ।।57

तए णं से गोसाले मंखलिपुत्ते तं तिलथंभगं पासइ, पासित्ता ममं वंदइ नमंसइ, वंदित्ता नमंसित्ता एवं वयासी—एस णं भंते! तिलथंभए किं निप्फज्जिस्सइ नो निप्फज्जिस्सइ? एए य सत्त तिलपुप्फजीवा उद्दाइत्ता-उद्दाइत्ता कहिं गच्छिहिंति? कहिं उववज्जिहिंति? तए णं अहं गोयमा! गोसालं मंखलिपुत्तं एवं वयासी—गोसाला! एस णं तिलथंभए निप्फज्जिस्सइ, नो न निप्फज्जिस्सइ। एते य सत्ततिलपुप्फजीवा उद्दाइत्ता-उद्दाइत्ता एयस्स चेव तिलथंभगस्स एगाए तिलसंगलियाए सत्त तिला पच्चायाइस्संति।।58

तए णं से गोसाले मंखलिपुत्ते ममं एवं आइक्खमाणस्स एयमट्ठं नो सद्दहइ, नो पत्तियइ, नो रोएइ, एयमट्ठं असद्दहमाणे, अपत्तियमाणे, अरोएमाणे, ममं पणिहाए 'अयं णं मिच्छावादी भवउ' त्ति कट्टु ममं अंतियाओ सणियं-सणियं पच्चोसक्कइ, पच्चोसक्कित्ता जेणेव से तिलथंभए तेणेव उवागच्छइ, उवागच्छित्ता तं तिलथंभगं सलेट्ठुयायं चेव उप्पाडेइ, उप्पाडेत्ता एगंते एडेइ। तक्खणमेत्तं च णं गोयमा! दिव्वे अब्भवद्दलए पाउब्भूए। तए णं से दिव्वे अब्भवद्दलए खिप्पामेव पतणतणाति, खिप्पामेव नच्चोदगं पविज्जुयाति, खिप्पामेव णातिमट्टियं पविरलपफुसियं रयरेणुविणासणं दिव्वं सलिलोदगं वासं वासति, जेण से तिलथंभए आसत्थे पच्चायाते बद्धमूले, तत्थेव पतिट्ठिए। ते य सत्त तिलपुप्फजीवा उद्दाइत्ता-उद्दाइत्ता तस्सेव तिलथंभगस्स एगाए तिलसंगलियाए सत्त तिला पच्चायाता।।59

तए णं अहं गोयमा! अण्णदा कदायि गोसालेणं मंखलिपुत्तेणं सद्धिं कुम्मगामाओ नगराओ सिद्धत्थग्गामं नगरं संपट्ठिए विहाराए। जाहे य मो तं देसं हव्वमागया जत्थ णं से तिलथंभए। तए णं से गोसाले मंखलिपुत्ते ममं एवं वयासी—तुब्भे णं भंते। तदा ममं एवमाइक्खह जाव परूवेह—गोसाला! एस णं तिलथंभए निप्फज्जिस्सइ, नो न निप्फज्जिस्सइ। एते य सत्त तिलपुप्फजीवा उद्दाइत्ता-उद्दाइत्ता एयस्स चेव तिलथंभगस्स एगाए तिलसंगलियाए सत्त तिला पच्चायाइस्संति, तण्णं मिच्छा। इमं च णं पच्चक्खमेव दीसइ—एस णं से तिलथंभए नो निप्फन्ने, अन्निप्फन्नमेव। ते य सत्त तिलपुप्फजीवा उद्दाइत्ता-उद्दाइत्ता नो एयस्स चेव तिलथंभगस्स एगाए तिलसंगलियाए सत्त तिला पच्चायाया।।72

तए णं अहं गोयमा! गोसालं मंखलिपुत्तं एवं वयासी—तुमं णं गोसाला! तदा ममं एवमाइक्खमाणस्स जाव परूवेमाणस्स एयमट्ठं नो सद्दहसि, नो पत्तियसि, नो रोएसि ...ते य सत्त तिलपुप्फजीवा उद्दाइत्ता-उद्दाइत्ता तस्स चेव तिलथंभगस्स एगाए तिलसंगलियाए सत्त तिला पच्चायाया। तं एस णं गोसाला! से तिलथंभए निप्फन्ने, नो अनिप्फन्नमेव। ते य सत्त तिलपुप्फजीवा उद्दाइत्ता-उद्दाइत्ता एयस्स चेव तिलथंभयस्स एगाए तिलसंगलियाए सत्त तिला पच्चायाया। एवं खलु गोसाला! वणस्सइकाइया पउट्टपरिहारं परिहरंति। ।73

तए णं से गोसाले मंखलिपुत्ते ममं एवमाइक्खमाणस्स जाव परूवेमाणस्स एयमट्ठं नो सद्दहइ, नो पत्तियइ, नो रोएइ, एयमट्ठं असद्दहमाणे अपत्तियमाणे अरोएमाणे जेणेव से तिलथंभए तेणेव उवागच्छइ, उवागच्छित्ता ताओ तिलथंभयाओ तं तिलसंगलियं खुड्डइ, खुड्डित्ता करयलंसि सत्त तिले पप्फोडेइ। ।74

तए णं तस्स गोसालस्स मंखलिपुत्तस्स ते सत्त तिले गणमाणस्स अयमेयारूवे अज्झत्थिए चिंतिए पत्थिए मणोगए संकप्पे समुप्पजित्था—एवं खलु सव्वजीवा वि पउट्टपरिहारं परिहरंति—'एस णं गोयमा! गोसालस्स मंखलिपुत्तस्स पउट्टे'... । ।75

450. **श्वेताश्वतरोपनिषद्, 1.2**

कालः स्वभावो नियतिर्यदृच्छा भूतानि योनिः पुरुष इति चिन्त्या।
संयोगा एषां न वात्मभावादात्माप्यनीशः सुखदुःखहेतोः ।।

451. **श्वेताश्वतरोपनिषद्, 1.2 का शांकरभाष्य**

नियतिरविषमपुण्यपापलक्षणं कर्म तद्वा कारणम्।

452. **ईशाद्यष्टोत्तरशतोपनिषद्, पृ. 375 पर उद्धृत**

नियतिं न विमुंचन्ति महान्तो भास्करा इव **(महोपनिषद्)**
नियतिसहिताः श्रृंगारादयो नव रसाः **(भावोपनिषद्)**

453. **हरिवंशपुराण, प्रथम खण्ड, संस्कृति संस्थान, बरेली, पृ. 256-257, 254**

नैराश्येन कृतो यत्नः स्वजने प्रहृतं मया।
दैवं पुरुषकारेण न चातिक्रान्तवानहम्।।

454. **वाल्मीकि रामायण, किष्किन्धा काण्ड, 25.4**

नियतिः कारणं लोके, नियतिः कर्मसाधनम्।
नियतिः सर्वभूतानां नियोगेष्विह कारणम्।।

455. **वाल्मीकि रामायण, 6.113.25 एवं 1.58.22**

नैवार्थेन न कामेन विक्रमेण न चाज्ञया।
शक्या दैवगतिर्लोके निवर्तयितुमुद्यता।।
दैवमेव परं मन्ये पौरुषं तु निरर्थकम्।
दैवेनाक्रम्यते सर्वं दैवं हि परमां गतिः।।

**456. महाभारत, अनुशासनपर्व, 1.26**

कथं तस्य समुत्पत्तिर्यतौ दैवं प्रवर्तते।
एवं त्रिदशलोकेऽपि प्राप्यन्ते बहवो गुणाः।।

**457. महाभारत, शांतिपर्व, 28.18-19, 23**

अप्रियैः सह संयोगो विप्रयोगश्च सुप्रियैः। अर्थान्र्थो सुखं दुःखंः निधानमनुवर्तते।।
प्रादुर्भावश्च भूतानां देहत्यागस्तथैव च। प्राप्तिर्व्यायामयोगश्च सर्वमेतत् प्रतिष्ठितम्।।
कुले जन्म तथा वीर्यमारोग्यं रूपमेव च। सौभाग्यमुपभोगश्च भवितव्येन लभ्यते।।

**458. महाभारत, शांतिपर्व, 28.25**

व्याधिरग्निर्जलं शस्त्रं बुभुक्षाश्चापदो विषम्।
ज्वरश्च मरणं जन्तोरुच्चाच्च पतनं तथा।।
निर्माणे यस्य यद् दिष्टं तेन गच्छति सेतुना।।

**459. महाभारत, सौप्तिकपर्व, 2.11, कर्णपर्व, 9.20, आदिपर्व, 1.246**

उत्थानां च मनुष्याणां, दक्षाणां दैववर्जितम्।
अफलं दृश्यते लोके, सम्यगप्युपपादितम्।।
अन्यथा चिन्तितं कार्यमन्यथा तत् तु जायते।
अहो नु बलवद् दैवं कालश्च दुरतिक्रमः।।
भवितव्यं तथा तच्च नानुशोचितुमर्हसि।
दैवं प्रज्ञाविशेषेण को निवर्तितुमर्हति।।

**460. महाभारत, शांतिपर्व, 171.2-14**

सर्वसाम्यमनायासः सत्यवाक्यं च भारत। निर्वेदश्च विवित्सा च यस्य स्यात्स सुखी नरः।।2
एतान्येव पदान्याहुः पञ्च वृद्धाः प्रशान्तये। एष स्वर्गश्च धर्मश्च सुखं चानुत्तमं सताम्।।3
अत्राप्युदाहरन्तीममितिहासं पुरातनम्। निर्वेदान्मंकिना गीतं तन्निबोध युधिष्ठिर।।4
ईहमानो धनं मंकिर्भग्नेहश्च पुनः पुनः। केनचिद्धनशेषेण क्रीतवान्दम्यगोयुगम्।।5
सुसंबद्धो तु तौ दम्यो दमनायाभिनिःसृतौ। आसीनमुष्ट्रं मध्येन सहसैवाभ्यधावताम्।6
तयोः संप्राप्तयोरुष्ट्रः स्कन्धदेशममर्षणः। उत्थायोत्क्षिप्य तौ दम्यौ प्रससार महाजवः।।7
ह्रियमाणौ तु तौ दम्यौ तेनोष्ट्रेण प्रमाथिना। म्रियमाणौ च संप्रेक्ष्य मंकिस्तत्राब्रवीदिदम्।।8
न चैवाविहितं शक्यं दक्षेणापीहितुं धनम्। युक्तेन श्रद्धया सम्यगीहां समनुतिष्ठता।।9
कृतस्य पूर्वं चानर्थैर्युक्तस्याप्यनुतिष्ठतः। इमं पश्यत संगत्या मम दैवमुपल्लवम्।।10
उद्यम्योद्यम्य मे दम्यौ विषमेणेव गच्छति। उत्क्षिप्य काकतालीयमुत्पथेनैव जम्बुकः।।11
मणी वोष्ट्रस्य लम्बेते प्रियौ वत्सतरौ मम। शुद्धं हि दैवमेवेदं हठे नैवास्ति पौरुषम्।।12
यदि वाप्युपपद्येत पौरुषं नाम कर्हिचित्। अन्विष्यमाणं तदपि दैवमेवावतिष्ठते।।13
तस्मान्निर्वेद एवेह गन्तव्यः सुखमीप्सता। सुखं स्वपिति निर्विण्णो निराशश्चार्थसाधने।।14

**461. महाभारत, आदिपर्व, 1.179**

विधातृविहितं मार्गं न कश्चिदतिवर्तते। कालमूलमिदं सर्वं भावाभावौ सुखासुखे।।

**462. सूत्रकृतांग, I.1.2.31-32, 39-40**

एवमेयाणि जंपंता बाला पंडियमाणिणो । णिययाणिययं संतं अयाणंता अबुद्धिया ।।31
एवमेगे उ पासत्था ते भुज्जो विप्पगब्भिया । एवंपुवट्ठिया संता णऽत्तदुक्खविमोयगा ।।32
सव्वप्पगं विउक्कस्सं सव्वं णूमं विहूणिया । अप्पत्तियं अकम्मंसे एयमट्ठं मिगे चुए ।।39
जे एयं णाभिजाणंति मिच्छदिट्ठि अणारिया । मिगा वा पासबद्धा ते घायमेसंतऽणंतसो ।।40

**463. सूत्रकृतांग, II.1.45-47**

ते णो एवं विप्पडिवेदेंति, तं जहा—किरिया इ वा अकिरिया इ वा सुकडे इ वा दुक्कडे इ वा कल्लाणे इ वा पावए इ वा साहू इ वा असाहू इ वा सिद्धि इ वा असिद्धी इ वा णिरए इ वा अणिरए इ वा । एवं ते विरूवरूवेहिं कम्मसमारंभेहिं विरूवरूवाइं कामभोगाइं समारंभंति भोयणाए ।

पुव्वामेव तेसिं णायं भवइ—समणा भविस्सामो अणगारा अकिंचणा अपुत्ता अपसू परदत्तभोइणो भिक्खुणो, पावं कम्मं णो करिस्सामो समुट्ठाए ।

ते अप्पणा अप्पडिविरिया भवंति । सयमाइयंति, अण्णे वि आइयावेंति, अण्णं पि आइयंतं समणुजाणंति । एवामेव ते इत्थिकामभोगेहिं मुच्छिया गिद्धा गढिया अज्झोववण्णा लुद्धा रागदोसवसट्टा ।

ते णो अप्पाणं समुच्छेदेंति, णो परं समुच्छेदेंति, णो अण्णाइं पाणाइं भूयाइं जीवाइं सत्ताइं समुच्छेदेंति । पहीणा पुव्वसंजोगा आरियं मग्गं असंपत्ता—इति ते णो हव्वाए णा पाराए, अंतरा कामभोगेसु विसण्णा ।

**464. सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 61**

नियतिवादाश्रितानि वचनानि जलपन्तोऽभिदधतो बाला इव बाला अज्ञाः सदसद्विवेक विकला अपि सन्तः पण्डितमानिन आत्मानं पण्डितं मन्तुं शीलं येषां ते तथा किमिति त एव मुच्यन्त? इति तदाह

**465. सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 64-65**

ते पुनर्नियतिवादमाश्रित्याऽपि, भूयो विविधं विशेषेण वा प्रगल्भिता धाष्टर्यो पगता परलोक साधिकाषु क्रियाषु प्रर्वतन्ते धाष्टर्या श्रयणं तु तेषां नियतिवादाश्रयणे सत्येव पुनरपि तत्प्रथिपन्थिनीषु क्रियाषु प्रर्वतनादिति । ते पुनरेवमप्युपस्थिताः परलोक-साधिकासु क्रियासु प्रवत्ता अपि सन्तो नात्मदुःखविमोक्षकाः । असम्यक् प्रवृत्तत्वान्नात्मानं दुःखाद्वि-मोचयन्ति ।

**466. भगवती, 20.3.20**

...उट्ठाणे कम्मे बले वीरिए पुरिसक्कार-परवक्कमे,...

**467. शिशुपालवध 2.86**

नालम्बते दैष्टिकतां, ना निषीदति पौरुषे । शब्दार्थो सत्कविरिव, द्वयं विद्वानपेक्षते ।

## सप्तम अध्याय के मूल संदर्भ

468. **स्थानांग, 4.648**
समणस्स णं भगवओ महावीरस्स चत्तारि सया वादीणं सदेवमणुया सुराए परिसाए अपराजियाणं उक्कोसिता वादिसंपया हुत्था।

469. **बृहत्कल्पभाष्य, 6035**
पाया वा दंतासिया उ धोया, वा बुद्धिहेतुं व पणीयभत्तं। तं वातिगं वा मइ सत्तेहउं सभाजयट्ठा सिचयं व सुक्कं।

470-I. **ज्ञाताधर्मकथा, I.5.17**
...कण्हे वासुदेवे ण्हाए जाव सव्वालंकारविभूसिए विजयं गंधहत्थिं दुरूढे... पच्चोरुहित्ता। अरहं अरिट्ठनेमिं पंचविहेणं अभिगमेणं अभिगच्छइ जेणामेव अरहा अरिट्ठनेमी तेणामेव उवागच्छइ, उवागच्छित्ता अरहं अरिट्ठनेमिं तिक्खुत्तो आयाहिण-पयाहिणं करेइ, वंदइ नमंसइ, वंदित्ता नमंसित्ता अरहओ अरिट्ठनेमिस्स नच्चासन्ने नाइदूरे सुस्सूसमाणे नमंसमाणे पंजलिउडे अभिमुहे विणएणं पज्जुवासइ।।

II. **औपपातिक, 38, 47, 52, 54 (ब्या.प्र.)**
...कट्टु बहवे उग्गा, उग्गपुत्ता, भोगा, भोगपुत्ता एवं दुपडोयारेणं राइण्णा, खत्तिया, माहणा, भडा, जोहा, पसत्थारो, मल्लई, लेच्छई, लेच्छईपुत्ता...जेणेव समणे भगवं महावीरे, तेणेव उवागच्छंति, उवागच्छित्ता समणं भगवं महावीरं तिक्खुत्तो आयाहिणं पयाहिणं करेंति, करित्ता, वंदंति, णमस्संति, वंदित्ता णमंसित्ता णच्चासण्णे णाइदूरे सुस्सूसमाणा, णमंसमाणा, अभिमुहा विणएणं पंजलिउडा पज्जुवासंति। 38
...कोणियस्स रण्णो भंभसारपुत्तस्स आभिसेक्कं हत्थिरयणं पडिकप्पियं पासइ, हयगय जाव (रहपवरजोहकलियं च चाउरंगिणिं सेणं) सण्णाहियं...47
तए णं से कूणिए राया चंपाए णयरीए मज्झंमज्झेणं णिग्गच्छइ।....52
...मणसो एगत्तीभावकरणेणं समणं भगवं महावीरं तिक्खुत्तो आयाहिणपयाहिणं करेइ, करेत्ता वंदइ, वंदित्ता नमंसइ, नमंसित्ता तिविहाए पज्जुवासणयाए पज्जुवासइ, ... ।54

471. **उत्तराध्ययन, 24.12**
...विसोहेज्ज जयं जई।।

472-I. **पिंडनिर्युक्ति एवं निशीथभाष्य गाथा, 4420, 445 अर्धमागधी कोश, भाग-4, पृ. 622 पर उद्धृत**
णिग्गंथ सक्क तावस, गेरूय आजीव पंचहा समणा।

II. **निशीथचूर्णि (सूयगडो, पृ. 35 पर उद्धृत)**
णिग्गंथा साधू खमणा वा सक्का रत्तपडा, तावसा वणवासिओ, गेरआ परिवायया गोसालसिस्सा पंडरभिक्खुआ वि भण्णंति।

III. **प्रवचनसारोद्धार, गाथा 731-33**
निग्गंथ सक्कं तावस, गेरूय आजीव पंचहा समणा।
तम्मि निग्गंथा ते जे जिणसासणभवा मुणिणो।।731
सक्का य सुगय सीसा, जे जडिला ते उ तावसा गीया।
जे उ धाउरवत्था तिदंडिणो गेरुआ ते उ।।732
जे गोसालगमयमणुसरंति भन्नंति ते उ आजीवा।
समणत्तणेण भुवणे, पंचवि पत्ता पसिद्धिमिमे।।733

473-I. **उत्तराध्ययन, 12.16, 17.1, 21.2**
अवि एयं विणस्सउ अन्नपाणं, न य णं दाहामु तुमं नियंठा।।12.16
जे के इमे पव्वइए नियंठे। 17.1
निग्गंथे पावयणे, सावए से विकोविए।21.2

II. **दशवैकालिक, जिनदासचूर्णि, पृ. 111**
निग्गंथग्गहणेणं साहूण णिद्देसो कओ।

III. **दशवैकालिक, हारिभद्रीया टीका, पृ. 116**
'निर्ग्रन्थानां' साधूनाम्।

474-I. **सूत्रकृतांग, II.6.42**
णिग्गंथधम्मम्मि

II. **भगवती, 9.33.177**
निग्गंथे पावयणे

III. **ज्ञाताधर्मकथा, I.1.101**
निग्गंथं पावयणं

475. **सप्तम स्तम्भ लेख, देहली टोपरा संस्करण, 26वीं पंक्ति पृ. 108 (प्राचीन भारतीय अभिलेख संग्रह, खण्ड-1 (प्राक् गुप्त युगीन) से उद्धृत)**
...निगंठेसु पि मे कटे इमे वियापटा होहंति।

476. **आचारचूला, 15.778 (ब्या.प्र.)**
से णिग्गंथे, जे य मणे अपावए।

477. **सूत्रकृतांग, I.16.6**
एत्थ वि णिग्गंथे-एगे एगविदू बुद्धे संछिण्णसोए सुसंजए सुसमिए सुसामाइए आतप्पवा दपत्ते विऊ दुहओ वि सोयपलिछिण्णे णो पूयासक्कारलाभट्ठी धम्मट्ठी धम्मविऊ णियागपडिवण्णे समियं चरं दंते दविए वोसट्ठकाए 'णिग्गंथे' त्ति वच्चे।

478. **दशवैकालिक अवचूर्णि, पृ. 59**
निग्गंथाणं ति विप्पमुक्कतानिरूविज्जति।

479. **भगवती, 2.1.25**
तत्थ णं सावत्थीए नयरीए पिंगलए नामं नियंठे वेसालियसावए परिवसइ।।

480. **दीघनिकाय, 1.2.177, पृ. 50-51**
... निगण्ठो, चातुयामसंवरसंवुतो होति? इध, महाराज, निगण्ठो सब्बवारिवारितो च होति, सब्बवारियुत्तो च, सब्बवारिधुतो च, सब्बवारिफुटो च। एवं खो, महाराज, निगण्ठो चातुयामसंवरसंवुतो होति। यतो खो, महाराज, निगण्ठो एवं चातुयामसंवरसंवुतो होति, अयं वुच्चति, महाराज, निगण्ठो गतत्तो च यतत्तो च ठितत्तो चा'' ति।

481. **दशवैकालिक, 3.11-13**
पंचासवपरिण्णाया, तिगुत्ता छसु संजया। पंचनिग्गहणा धीरा, निग्गंथा उज्जुदंसिणो।।11
आयावयंति गिम्हेसु, हेमंतेसु अवाउडा। वासासु पडिसंलीणा, संजया सुसमाहिया।।12
परीसहरिऊदंता, धुयमोहा जिइंदिया। सव्वदुक्खप्पहीणट्ठा पक्वमंति महेसिणो।।13

482. **दशवैकालिक, 6.7**
दस अट्ठ य ठाणाइं जाइं बालोऽवरज्झई। तत्थ अन्नयरे ठाणे, निग्गंथत्ताओ भस्सई।।
(वयछक्कं कायछक्कं, अकप्पो गिहिभायणं। पलियंक निसेज्जा य, सिणाणं सोहवज्जणं।।)

483. **दशवैकालिक, 3.2-10**
उद्देसियं कीयगडं, नियामभिहडाणि य । राइभत्ते सिणाणे य, गंधमल्ले य वीयणे।।2
सन्निही गिहिमत्ते य, रायपिंडे किमिच्छए। संबाहणा दंतपहोयणा य, संपुच्छणा देहपलोयणा य।।3
अट्ठावए य नालीय छत्तस्स य धारणट्ठाए। तेगिच्छं पाणहा पाए, समारंभं च जोइणो।।4
सेज्जायरपिंडं च, आसंदी पलियंकए। गिहंतरनिसेज्जा य, गायस्सुव्वहट्टणाणि य।।5
गिहिणो वेयावडियं जा य अजीववित्तिया। तत्तानिव्वुडभोइत्तं आउरस्सरणाणि य।।6
मूलए सिंगबेरे य, उच्छुखंडे अनिव्वुडे। कंदे मूले य सच्चित्ते, फले बीए य आमए।।7
सोवच्चले सिंधवे लोणे रोमालोणे य आमए। सामुद्दे पंसुखारे य कालालोणे य आमए।।8
धूव णेत्ति वमणे य वत्थीकम्म विरेयणे। अंजणे दंतवणे य गायाभंगविभूसणे।।9
सव्वमेयमणाइण्णं, निग्गंथाण महेसिणं। संजमम्मि य जुत्ताणं, लहुभूयविहारिणं।।10

484. **स्थानांग, 6.41**
छहिं ठाणेहिं समणे णिग्गंथे आहारमाहारेमाणे णातिक्कमति, तं जहा—
वेयण-वेयावच्चे, ईरियट्ठाए य संजमट्ठाए। तह पाणवत्तियाए, छट्ठं पुण धम्मचिंताए।।

485. **ज्ञाताधर्मकथा, 1.1.112**
...समणाणं निग्गंथाणं आहाकम्मिए वा उद्देसिए वा कीयगडे वा ठविए वा रइए वा दुब्भिक्खभत्ते वा कंतारभत्ते वा वद्दलियाभत्ते वा गिलाणभत्ते वा मूलभोयणे वा कंदभोयणे वा फलभोयणे वा बीयभोयणे वा हरियभोयणे वा भोत्तए वा पायए वा।

486. **सूत्रकृतांग, I.1.1.17-18 (देखें—मूल नं. 354, 360)**

487-I. **नंदी, 4.67**

...मिच्छसुयं—जं इमं अण्णाणिएहिं मिच्छदिट्ठिहिं सच्छंदबुद्धि-मइ-विगप्पियं तं जहा—1. भारहं,...12. बुद्धवयणं, ...

II. **अनुयोगद्वार, 2.49, 9.548**

लोइयं भावासुयं (मिच्छसुयं)—जं इमं अण्णाणिएहिं मिच्छदिट्ठिहिं सच्छंदबुद्धि-मइ-विगप्पियं तं जहा—1. भारह,... 13. बुद्धवयणं, 14. काविलं, ।

488. **अनुयोगद्वार, 1.26**

कुप्पावयणियं भावावस्सयं—जे इमं चरग-चीरिय-चम्मखंडिय-भिक्खोंड...

489-I. **अनुयोगद्वारचूर्णि, पृ.12**

भिक्खं उडेंति भिक्षाभोजना इत्यर्थः बुद्धसासणत्था वा सिखंडि

II. **अनुयोगद्वारहारिभद्रीयवृत्ति, पृ.17**

भिक्षोण्डाः-भिक्षाभोजिनः सुगतशासनत्था इत्यन्ये

490. **औपपातिक, 94**

से णे इमा गंगाकूला वाणपत्था तावसा भवंति, तं जहा—होत्तिया पोत्तिया कोत्तिया जण्णई सड्ढई थालई हुंबउंडा दंतुक्खलिया उम्मज्जगा सम्मज्जगा निमज्जगा संपक्खाला दक्खिणकूलगा उत्तरकूलगा संखधमगा कूलधमगा मिगलुद्धगा हत्थितावसा उद्दंडगा दिसापोक्खिणो वाकवासिणो बिलवासिणो जलवासिणो रुक्खमूलिया अंबुभक्खिणो वाउभक्खिणो सेवालभक्खिणो मूलाहारा कंदाहारा तयाहारा पत्ताहारा पुप्फाहारा फलाहारा बीयाहारा परिसडिय-कंद-मूल-तय-पत्त-पुप्फ-फलाहारा जलाभिसेयकढिणगाया आयावणाहिं पंचग्गितावेहिं इंगालसोल्लियं कंदुसोल्लियं कट्ठसोल्लियं पिव अप्पाणं करेमाणा बहूइं वासाइं परियागं पाउणंति...।

491. **सूत्रकृतांग, II.6.52**

संवच्छरेणावि.य एगमेगं बाणेण मारेउ महागयं तु।
सेसाण जीवाण दयट्ठयाए वासं वयं वित्तिं पकप्पयामो।।

492. **भगवती, 11.9.63-70**

तए णं सिवे राया अण्णया कयाइ सोभणंसि तिहि-करण दिवस-मुहुत्त-नक्खत्तंसि विपुलं असण-पाण-खाइम-साइमं उवक्खडावेति, उवक्खडावेत्ता मित्तनाइ-नियम-सयण-संबंधि-परिजणं रायाणो य खत्तिए य आमंतेति, आमंतेत्ता तओ पच्छा ण्हाए कयबलिकम्मे कयकोउय-मंगल-पायच्छित्ते सुद्धप्पावेसाइं मंगल्लाइं वत्थाइं पवर परिहिए अप्पमहग्घा-भरणालंकिय-सरीरे भोयणवेलाए भोयणमंडवंसि सुहासणवरगए तेणं मित्त-नाइ-नियग-सयण-संबंधि-परिजणेणं राएहि य खत्तिएहि सद्धिं विपुलं असण-पाण-खाइम साइमं

आसादेमाणो वीसादेमाणे परिभाएमाणे परिभुंजेमाणे विहरइ। जिमियभुत्तुरागए वि य णं समाणे आयंते चोक्खे परमसुइब्भूए तं मित्त-नाइ-नियग-सयण-संबंधि-परिजणं विउलेणं असण-पाण-खाइम साइमेणं वत्थ गंथ-मल्ला-लंकारेण य सक्कारेइ सम्मोणेइ, सक्कारेत्ता सम्माणेत्ता तं मित्त-नाइ-नियग-सयण-संबंधि परिजणं रायाणे य खत्तिए य सिवभद्दं च रायाणं आपुच्छइ, आपुच्छित्ता सुबहुं लोही-लोहकडाह-कडच्छुयं तंबियं तावसभंडगं गहाय जे इमे गंगाकूलगा वाणपत्था तावसा भवंति, तं चेव जाव तेसिं अंतियं मुंडे भवित्ता दिसा पोक्खियताव-सत्ताए पव्वइए, पव्वइए वि य णं समाणे अयमेयारूवं अभिग्गहं अभिगिण्हति—कप्पइ मे जावज्जीवाए छट्ठंछट्ठेणं अणिक्खित्तेणं दिसाचक्कवालेणं तवोकम्मेणं उड्ढं वाहाओ पगिज्झिय-पगिज्झिय सूराभिमुहस्स आयावणभूमीए आयावेमाणस्स विहरित्तए-अयमेयारूवं अभिग्गहं अभिगिण्हित्ता पढमं छट्टक्खमणं उवसंपज्जित्ताणं विहरइ ।63

...से सिवे रायरिसी पढम छट्ठक्खमणपारणगंसि आयावणभूमीओ पच्चोरुहइ, पच्चोरुहित्ता वागलवत्थनियत्थे जेणेव सए उडए तेणेव उवागच्छइ, उवागच्छित्ता किढिण संकाइयगं गिण्हइ, गिण्हित्ता पुरत्थिमं दिसं पोक्खेइ, पुरत्थिमाए दिसाए सोमे महाराया पत्थाणे पत्थियं अभिरक्खउ सिवं रायरिसिं-अभिरक्खउ सिवं राय रिसिं, जाणि य तत्थ कंदाणि य मूलाणि य तयाणि य पत्ताणि य पुप्फाणि य फलाणि य बीयाणि य हरियाणि य ताणि अणुजाणउ त्ति कट्टु पुरत्थिमं दिसं पसरइ, पसरित्ता जाणि य तत्थ कंदाणि य जाव हरियाणि य ताइं गेण्हइ, गेण्हित्ता किढिण-संकाइयगं भरेइ, भरेत्ता दब्भे य कुसे य समिहाओ य पत्तामोडं च गिण्हइ, गिण्हित्ता जेणेव सए उडए तेणेव उवागच्छइ, उवागच्छित्ता किढिणसंकाइयगं ठवेइ, ठवेत्ता वेदिं वड्ढेइ, वड्ढेत्ता उवलेवणं संमज्जणं करेइ, करेत्ता दब्भकलसाहत्थगए जेणेव गंगा महानदी तेणेव उवागच्छइ उवागच्छित्ता गंगंमहानदिं ओगाहेइ, ओगाहेत्ता जलमज्जणं करेइ, करेत्ता जलकीडं करेइ, करेत्ता जलाभिसेयं करेइ, करेत्ता आयंते चोक्खे परमसुइभूए देवय-पिति-कयकज्जे दब्भकलसाहत्थगए, गंगाओ महानदीओ पच्चुत्तरइ, पच्चुत्तरित्ता जेणेव सए उडए तेणेव उवागच्छइ, उवागच्छित्ता दब्भेहि य कुसेहि य वालुयाएहि य वेदिं रएति, रएत्ता, सरएणं अरणिं महेइ, महेत्ता अग्गिं पाडेइ, पाडेत्ता अग्गिं संधुक्केइ, संधुक्केत्ता समिहाकट्ठाइं पक्खिवइ, पक्खिवित्ता अग्गिं उज्जालेइ, उज्जालेत्ता "अग्गिस्स दाहिणे पासे, सत्तंगाइं समादहे" तं जहा— सकहं वक्कलं ठाणं, सिज्जाभंडं कमंडलुं।
दंडदारुं तहप्पाणं, अहे ताइं समादहे।।

महुणा य घएण य तंदुलेहि य अग्गिं हुणइ, हुणित्ता चरुं साहेइ, साहेत्ता बलिवइस्सदेवं करेइ, करेत्ता अतिहिपूयं करेइ, करेत्ता तओ पच्छा अप्पणा आहारमाहारेति। ।64

तए णं से सिवे रायरिसी दोच्चं छट्ठक्खमणं उवसंपज्जित्ताणं विहरइ। ।65

तए णं से सिवे रायरिसी दोच्चे छट्ठक्खमणपारणगंसि आयावणभूमीओ पच्चोरुहइ, पच्चोरुहित्ता वागलवत्थनियत्थे जेणेव सए उडए तेणेव उवागच्छइ, उवागच्छित्ता

किढिण संकाइयगं गिण्हइ, गिण्हित्ता दाहिणगं दिसं पोक्खेइ, दाहिणाए दिसाए जमे महाराया पत्थाणे पत्थियं अभिरक्खउ सिवं रायरिसिं, सेसं तं चेव जाव तओ पच्छा अप्पणा आहारमाहारेइ। ।66

तए णं से सिवे रायरिसि तच्चं छट्ठक्खमणं उवसंपज्जित्ताणं विहरइ। ।67

तए णं से सिवे रायरिसी तच्चे छट्ठक्खमणपारणगंसि आयावणभूमीओ पच्चोरुहइ, पच्चोरुहित्ता वागलवत्थनियत्थे जेणेव सए उडए तेणेव उवागच्छइ, उवागच्छित्ता किढिण-संकाइयगं गिण्हइ, गिण्हित्ता पच्चत्थिमं दिसं पोक्खेइ, पच्चत्थिमाए दिसाए वरूणे महाराया पत्थाणे पत्थियं अभिरक्खउ सिवं रायरिसिं, सेसं तं चेव जाव तओ पच्छा अप्पणा आहारमाहारेइ ।68

तए णं से सिवे रायरिसी चउत्थं छट्ठक्खमणं उवसंपज्जित्ताणं विहरइ। ।69

तए णं से सिवे रायरिसी चउत्थे छट्ठक्खमणं पारणगंसि आयावणभूमिओ पच्चोरूहइ, पच्चोरूहित्ता वागलवत्थनियत्थे जेणेव सए उडए तेणेव उवागच्छइ उवागच्छित्ता किढिण-संकाइयगं गिण्हइ, गिण्हित्ता उत्तरदिसं पोक्खेइ, उत्तराए दिसाए वेसमणे महाराया पत्थाणे पत्थियं अभिरक्खउ सिवं रायरिसिं, सेसं तं चेव जाव तओ पच्छा अप्पणा आहारमाहारेइ। ।70

**493. औपपातिक, 95**

से जे गामागर-णयर-णिगम-रायहाणि-खेड-कब्बड-दोणमुह-मंडब-पट्टणासम-संबाह-सण्णिवेसेसु पव्वइया समणा भवंति, तं जहा—कंदप्पिया कुक्कुइया मोहरिया गीयरइप्पिया नच्चणसीला।

**494. उत्तराध्ययन, 5.21**

चीराजिणं नगिणिणं, जडी संघाडि मुंडिणं। एयाणि वि न तायंति, दुस्सीलं परियागयं।।

**495-I. अनुयोगद्वार, 1.20**

जे इमे चरग चीरिय चम्मखंडिय-भिक्खोंड-पडुरंग गोयम-गोव्वइय-गिहिधम्म-धम्म चिंतग-अविरुद्ध-विरुद्ध-वुड्ढसाव-गप्पभिइओ पासंडत्था...

**II. अनुयोगद्वार अवचूर्णि, पृ. 12**

भिक्खं हिडंति ते चरगा।

चीरपरिहाणा चीरपाउरणा चीरभंडो वकरणा य चीरिया।

चम्मपरिहाणा चम्मपाउरणा चम्मभंडोवकरणा य चम्महिंडंता चम्मखंडिता वा।

पाडुरांगा-भस्मोद्धूलितगात्राः।

पायवडणादिविविहसिक्खाइ बइल्लं सिक्खावंतो तं चेव पुरो कातुं कण्णभिक्खादि अडंतो गोतमा।

गावीहिं समं गच्छंति...गोण इव भक्खयंतो गोव्वतिया।

गृहधर्म एव श्रेयान् अतो गृहधर्मे स्थिता गृहधम्मतथा।

गौतमयाज्ञवल्कप्रभृतिभिः ऋषिभिर्या धर्मसंहिता प्रणिता तं चिन्तयंतः ताभिर्व्यवहरंतो धर्मचिंतगा भवंति।

अविरूद्धा वेणइया वा...

विरूद्धा अकिरियावायट्ठिता सव्वकिरियावादी अण्णाणियवेणईएहिं सह विरूद्धा। उस्सण्णं वुड्ढवते पव्वयंतीत्ति तावसा वुड्ढा भणिता।

**496. भगवती, 1.2.113**

अह भंते! असंजयभवियदव्वदेवाणं, अविराहियसंजमाणं, विराहियसंजमाणं, अविराहियसंजमासंजमाणं, विराहियसंजमासंजमाणं, असण्णीणं, तावसाणं, कंदप्पियाणं, चरग-परिव्वायगाणं, किब्बिसियाणं, तेरिच्छियाणं, आजीवियाणं, आभिओगियाणं, सलिंगीणं दंसणवावण्णगाणं।

**497. भगवतीवृत्ति, 1.2.113**

...असंयता-चरमपरिणामशून्याः भव्याः देवत्वयोग्या अतएव द्रव्यदेवाः समासश्चैवं– असंयताश्च ते भव्यद्रव्यदेवाश्चेति असंयतभव्य-द्रव्यदेवाः।

**498. भगवतीवृत्ति, 1.2.113**

प्रव्रज्याकालादारभ्याभग्नचारित्रपरिणामानां संज्वलनकषायसामर्थ्यात् प्रमतगुणस्थानकसामर्थ्याद्वा स्वल्पमायादिदोषसम्भवेऽप्यनाचरित चरणोपघातानामित्यर्थः।

**499. ज्ञाताधर्मकथा, I.16.119**

तए णं सा सूमालिया अज्जा अणोहट्टिया अनिवारिया सच्छंदमई अभिक्खणं अभिक्खणं हत्थे धोवेइ, पाए धोवेइ, सीसं धोवेइ, मुहं धोवेइ, थणंतराइं धोवेइ, कक्खंतराइ धोवेइ, गुज्झंतराइं धोवेइ, जत्थ णं ठाणं वा सेज्जं वा निसीहियं वा चेएइ, तत्थ वि य णं पुव्वामेव उदएणं अब्भुक्खेत्ता तओ पच्छा ठाणं वा सेज्जं वा निसीहियं वा चेएइ। तत्थ वि य णं पासत्था पासत्थविहारिणी ओसन्ना ओसन्नविहारिणी कुसीला कुसील विहारिणी संसत्ता संसत्तविहारिणी बहूणि वासाणि सामण्णपरियागं पाउणइ।

**500. भगवतीवृत्ति, 1.2.113**

इह कश्चिदाह-विराधितसंयमानामुत्कर्षेण सौधर्मे कल्पे इति यदुक्तं, तत्कथं घटते? द्रौपद्याः सुकुमालिकाभवे विराधितसंयमाया ईशाने उत्पादश्रवणात् इति। अत्रोच्यते–तस्याः संयमविराधना उत्तरगुणविषया बकुशत्वमात्रकारिणी न मूलगुणविराधनेति। सौधर्मोत्पादाश्च विशिष्टतर संयमविरा-धनायां स्यात्। यदि पुनर्विराधनामात्रमपि सौधर्मोत्पत्तिकारकं स्यात्तदा बकुशादीनामुत्तरगुणादिप्रतिसेवावत्तां कथमच्युतादिषत्पत्तिःस्यात्? कथञ्चिद्विराधकत्वात्तेषामिति।

**501. औपपातिक, 95 (देखें–मूल नं. 493)**

502-I. **भगवती, 9.33.240**

देवाकिव्विसिया णं भंते!....गोयमा जे इमे जीवा आयरियपडिणीया, उवज्झायपडिणीया, कुलपडिणीया, गणपडिणीया, संघपडिणीया, आयरिय-उवज्झायाणं अयसकारा अवण्णकारा अकित्तिकारा... ।

II. **औपपातिक, 155**

...समणा...तं जहा—आयरियपडिणीया उवज्झायपडिणीया तदुभयपडिणीया कुलपडिणीया गणपडिणीया आयरिय-उवज्झायाणं अयसकारगा अवण्णकारगा अकित्तिकारगा बहूहिं. ..देवकिब्बिसिएसु देवकिब्बिसियत्ताए उववत्तारो भवंति ।

503. **भगवतीवृत्ति, 1.2.113**

अतस्तेषां अभियोजनं—विद्यामंत्रादिभिः परेषां वशीकरणाद्यभियोगः, स द्विधा, यदाह—दुविहो खलु अभिआगो, दव्वे भावे य होइ नायव्वो। दव्वंमि होंति जोगा, विज्जा मंता य भावंमि ।। इति

सोऽस्ति येषं तेन वा चरन्ति ये ते आभियोगिक वा। ते च व्यवहारतश्चरणवन्त एव मन्त्रादिप्रयोक्तारः, ... ।

504. **औपपातिक, 156-57**

सेज्जे इमे सण्णि-पंचिंदिय-तिरिक्खजोणिया पज्जत्तया भवंति, तं जहा—जलयरा थलयरा खहयरा। तेसि णं अत्थेगइयाणं सुभेणं परिणामेणं पसत्थेहिं अज्झवसाणेहिं लेस्साहिं विसुज्झमाणिहिं तयावरणिज्जाणं कम्माणं खओवसमेणं ईहापूह-मग्गण-गवेसणं करेमाणाणं सण्णीपुव्वजाइ-सरणे समुप्पज्जई ।।156

तए णं ते समुप्पण्णजाइ-सरण-समाणा सयमेव पंचाणुव्वयाइं पडिवज्जंति, पडिवज्जित्ता बहूहिं सीलव्वय-गुण-वेरमण-पच्चक्खाण-पोसहोववासेहिं अप्पाणं भावेमाणा, बहूइं वासाइं आउयं पालेंति, पालेत्ता भत्तं पच्चक्खंति, पच्चक्खित्ता बहूइं भत्ताइं अणसणाए छेदेंति, छेदेत्ता आलोइयपडिक्कंता...देवत्ताए उववत्तारो भवंति।157

505-I. **स्थानांग, 7.140-141**

समणस्स णं भगवओ महावीरस्स तित्थंसि सत्त पवयणणिण्हगा पण्णत्ता तं जहा—बहुरता जीवपएसिया, अवत्तिया, सामुच्छेइया, दोकिरिया, तेरासिया, अबद्धिया।

एएसि णं सत्तण्हं, पवयणणिण्हगाणं सत्त धम्मायरिया हुत्था, तं जहा—जमालि तीसगुत्ते, आसाढे, आसमित्ते, गंगे, छलुए, गोट्ठामाहिले।

II. **औपपातिक, 1.160**

सेज्जे इमे गामागर णयर-णिगम-रायहाणि-खेड-कब्बड-दोणमुह-मंडब-पट्टणा-सम-संबाह-सण्णिवेसेसु णिण्हगा भवंति तं जहा—बहुरया, जीवपएसिया, अव्वत्तिया, सामुच्छेइया, दोकिरिया, तेरासिया, अबद्धिया... ।

506. **औपपातिक, 1.160**
...इच्चेते सत्त पवयणणिण्हगा केवलं चरिया-लिगं-सामण्णा मिच्छदिट्ठी बहूहिं, असब्भावुब्भावणाहिं मिच्छत्ताभिणिवेसेहि य अप्पाणं च परं च तदुभयं च वुग्गाहेमाणा वुप्पाएमाणा विहरित्ता...।

507-I. **सूत्रकृतांग, I.12.1**
चत्तारि समोसरणाणिमाणि पावादुया जाइं पुढो वयंति।
किरियं अकिरियं विणयं ति तइयं अण्णाणमाहंसु चउत्थमेव।।

II. **उत्तराध्ययन, 18.23**
किरियं अकिरियं विणयं अन्नाणं च महामुणी। एएहिं चउहिं ठाणेहिं मेयण्णे किं पभासई?

III. **स्थानांग, 4.530, भगवती, 30.1.1, सर्वार्थसिद्धि, 8.1**
चत्तारि वादिसमोसरणा पण्णत्ता, तं जहा-किरियावादी, अकिरियावादी, अण्णाणियावादी, वेणइयावादी।

508. **सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 256**
समवसरंति जेसुदरिसणाणि दिट्ठीओ वा ताणि समोसरणाणि।

509. **भगवतीवृत्ति, पत्र 944**
समवसरन्ति नानापरिणामा जीवाः कथंचितुल्यातया येषु मतेषु तानि समवसरणानि। समवसृतयो वाऽन्योन्यभिन्नेषु क्रियावादादि मतेषु कथंचित्तुल्यत्वेन क्वचिद् केषांचित् वादिनामवताराः समवसरणानि।

510. **स्थानांग, 4.531-32**
णेरइयाणं चत्तारि वादिसमोसरणा पण्णत्ता, तं जहा—किरियावादी, अकिरियावादी, अण्णाणियावादी, वेणइयावादी।
एवमसुरकुमाराणवि जाव थणियकुमाराणं, एवं—विगलिंदियवज्जं जाव वेमाणियाणं।

511-I. **सूत्रकृतांग, II.2.76**
तस्स णं इमाइं तिण्णि तेवट्ठाइं पावादुयसयाइं भवंतीति...।

II. **समवायांग, प्रकीर्णक समवाय, 90, नंदी, V.85**
आसीतस्स किरियावादिसतस्स, चउरासीए अकिरियवाईणं, सत्तट्ठीए अण्णाणियवाइणं, बत्तीसाए वेणइयवाईणं तिण्हं तेसट्ठाणं, अण्णदिट्ठियसयाणं वूहं किच्चा ससमए ठाविज्जति।

III. **सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, 12.4**
असियसयं किरियाणं, अक्किरियाणं च होइ चुलसीती। अन्नाणिय सत्तट्ठी वेणइयाणं च बत्तीसा।।

IV. **सर्वार्थसिद्धि, 8.1 एवं आचारांगवृत्ति, I.1.1.3**
अिसयसयं किरियाणं, अक्किरियाणं च होइ चुलसीदी।

V. **कषायपाहुड जयधवला, गाथा-66, गोम्मटसार (कर्मकाण्ड), 876, भावपाहुड, 135**
असीदिसदं किरियाणं अक्किरियाणं च आहु चुलसीदिं। सत्तट्ठण्णाणीणं वेणइयाणं च बत्तीसं।।

512. **षट्खंडागम, धवलाटीका, खण्ड-1, पृ. 109 (सोलापुर प्रकाशन)**
एषां दृष्टिशतानां त्रयाणां त्रिषष्ट्युत्तराणं प्ररूपणं निग्रहश्च दृष्टिवादे क्रियते।

513. **कषायपाहुड जयधवलाटीका, गाथा-66 की टीका, पृ. 134**
...णत्थिपवादं, किरियावादं अकिरियावादं अण्णाणवादं णाणवादं वेणइयवादं अणेयपयारं गणिदं च वण्णेदि।

514. **सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, I.12.3**
अत्थि त्ति किरियावादी वयंति, णत्थि त्ति अकिरियावादी य। अण्णाणी अण्णाणं, विणइत्ता वेणइयवादी।।

515. **सूत्रकृतांग, I.12.20-21**
अत्ताण जो जाणइ जो य लोगं जो आगतिं जाणइ ऽणागतिं च।
जो सासयं जाण असासयं च जातिं मरणं च चयणोववातं।।20
अहो वि सत्ताण विउट्टणं च जो आसवं जाणति संवरं च।
दुक्खं च जो जाणइ णिज्जरं च सो भासिउमरिहति किरियवादं।।21

516. **तुलना, दशाश्रुतस्कन्ध, 6.7**
किरियावादी यावि भवति, तं जहा—आहियवादी आहियपण्णे आहियदिट्ठी सम्मावादी नीयावादी संतिपरलोगवादी अत्थि इहलोगे अत्थि परलोगे अत्थि माता अत्थि पिता अत्थि अरहंता अत्थि चक्कवट्टी अत्थि बलदेवा अत्थि वासुदेवा अत्थि सुकडदुक्कडाणं फलवित्तिविसेसे, सुचिण्णा कम्मा सुचिण्णफला भवंति दुचिण्णा कम्मा दुचिण्णाफला भवंति, सफले कल्लाणपावए, पच्चायंति जीवा, अत्थि निरयादि ह्र अत्थि सिद्धि।

517. **आचारांगसूत्र, I.1.1.5**
से आयावाई, लोगावाई, कम्मावाई, किरियावाई।

518. **सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 256**
किरियावादीणं अत्थि जीवो, अत्थित्ते सति केसिंच सव्वगतो केसिंच असव्वगतो केसिंच मुत्तो केसिंच अमुत्तो, केसिंच अंगुट्टप्पमाणमात्रः केसिंच श्यामाकतन्दुलमात्रः केसिंच हिययाधिट्ठाणे पदीवसिहोवमो, किरियावादी कम्मं कम्मफलं च अत्थि त्ति भंणंति।

519. **स्थानांगवृत्ति, पृ. 179**

क्रियां जीवाजीवादिरर्थोऽस्तीत्येवं रूपां वदन्तीति क्रियावादिनः आस्तिका इत्यर्थः।

520. **सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 254**

सांख्य वैशेषिका ईश्वरकारणादि अकिरियावादी।

521. **सूत्रकृतांग, I.12.11-14**

ते एवमक्खंति समेच्च लोगं तहा-तहा समणा माहणा य।
सयंकडं णऽण्णकडं च दुक्खं आहंसु विज्जाचरणं पमोक्खं।।11
ते चक्खु लोगस्सिह णायगा उ मग्गाणुसासंति हियं पयाणं।
तहा-तहा सासयमाहु लोए जंसी पया माणव! संपगाढा।।12
जे रक्खसा जे जमलोइया वा जे आसुरा गंधव्वा य काया।
आगासगामी य पुढोसिया ते पुणो पुणो विप्परियासुवेंति।।13
जमाहु ओहं सलिलं अपारगं जाणाहि णं भवगहणं दुमोक्खं।
जंसी विसण्णा विसयंगणाहिं दुहतो वि लोयं अणुसंचरंति।।14

522. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 146**

ये क्रियात एवं ज्ञाननिरपेक्षायाः दीक्षादि लक्षणाया मोक्षमिच्छन्ति ते एवमाख्यन्ति, तद्यथा—अस्ति माता पिता अस्ति सुचीर्णस्य कर्मणः फल' मिति, किं कृत्वा त एवं कथयन्ति? क्रियात एव सर्वं सिध्यतीति स्वाभिप्रायेण लोकं स्थावरजङ्गमात्मकं समेत्य ज्ञात्वा किल वयं यथावस्थितवस्तुनो ज्ञातार इत्येवमभ्युपगम्य सर्वमस्त्येवेत्येवं सावधारण प्रतिपादयन्ति, न कथञ्चिन्नास्तीति, कथमाख्यान्ति? तथा तथा तेन प्रकारेण, यथा यथा क्रिया तथा तथा स्वर्गनरकादिकं फलमिति, ते च श्रमणास्तीर्थिका ब्राह्मणा वा क्रियात एव सिद्धिमिच्छन्ति

523. **दशवैकालिक, 4.10**

पढमं नाण तओ दया।

524. **सूत्रकृतांग, I.12.15-17**

ण कम्मुणा कम्म खवेंति बाला अकम्मुणा कम्म खवेंति धीरा।
मेधाविणो लोभमया वतीता संतोसिणो णो पकरेंति पावं।।15
ते तीतउप्पण्णमणागयाइं लोगस्स जाणंति तहागताइं।
णेतारो अणेसि अणण्णणेया बुद्धा हु ते अंतकडा भवंति।।16
ते णेव कुव्वंति ण कारवेंति भूताभिसंकाए दुगुंछमाणा।
सदा जता विप्पणमंति धीरा विण्णत्ति-वीरा य भवंति एगे।।17

525. **भगवतीवृत्ति, पत्र-944**

अन्येत्वाहुः—क्रियावादिनो ये ब्रुवते क्रियाप्रधान किं ज्ञानेन।

526. **सूत्रकृतांग, I.12.4**

लवावसक्की य अणागएहिं णो किरियमाहंसु अकिरियआया।।

527. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 141**

क्रियाम् जीवादिपदार्थोऽस्तीत्यादिकां वदितुं शीलं येषां ते क्रियावादिनः तथाऽक्रियां-नास्तित्यादिकां वदितुं शीलं येषां ते अक्रियावादिनः।

528. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 510**

...विद्यमानायामप्यस्तीत्यादिकायां क्रियांयां निरूद्धप्रज्ञास्तीर्थिका अक्रियावादमाश्रिता इति।

...क्रिया, नापि च तज्जनिनः कर्म बन्ध इति। तदेवमक्रियावादिनो नास्तिकवादिनः।

529. **सूत्रकृतांग, I.12.7**

णाइच्चो उदेइ ण अत्थमेइ ण चंदिमा वड्ढति हायती वा।
सलिला ण संदंति ण वंति वाया वंझे णितिए कसिणे हु लोए।।

530. **दशाश्रुतस्कन्ध, 6.3**

अकिरियावादी यावि भवति—नाहियवादी नाहियपण्णे नाहियदिट्ठी, नो सम्मावादी, नो नितियावादी, न संति परलोगवादी, णत्थि इहलोए णत्थि परलोए णत्थि माता णत्थि पिता णत्थि अरहंता णत्थि चक्कवट्टी णत्थि बलदेवा णत्थि वासुदेवा णत्थि सुक्कडदुक्कडाणं फलवित्तिविसेसो, णो सुचिण्णा कम्मा सुचिण्णंफलाभवंति, णो दुचिण्णा कम्मा दुचिण्णफला भवंति अफले कल्लाण पावए, णो पच्चायंति जीवा, णत्थि णिरयादि ह्व णत्थि सिद्धि।

531. **भगवतीवृत्ति, पत्र-944**

अन्येत्वाहुः—अक्रियावादिनो ये ब्रुवते किं क्रियया चित्तशुद्धिरेव कार्या, ते च बौद्धा इति।

532. **सूत्रकृतांग, I.1.1.51**

अहावरं पुरक्खायं किरियावाइदरिसणं कम्मचिंतापणट्ठाणं दुक्खखंधविवद्धणं।

533. **अंगुत्तरनिकाय अट्ठनिपात, सीहसुत, 8.9, पृ. 373 (बौ.भा.वा.प्र.)**

"अत्थि, सीह, परियायो, येन मं परियायेन सम्मा वदमानो वदेय्य— अकिरियवादो समणो गोतमा अकिरियाय धम्मं देसेति, तेन च सावके विनेती" ति।

534. **सूत्रकृतांग, I.12.6, 8**

ते एवमक्खंति अबुज्झमाणा विरूवरूवाणिह अकिरियाता।
जमाइइत्ता बहवे मणूसा भमंति संसारमणोवदग्गं।।6
जहा हि अन्धे सह जोइणा वि रूवाणि णो पस्सइ हीणणेत्ते।
संतं पि ते एवमकिरियआता किरियं ण पस्संति विरुद्धपण्णा।।8

535. **सूत्रकृतांग, I.12.9-10**

संवच्छरं सुविणं लक्खणं च णिमित्तदेहं च उप्पाइयं च।
अट्ठंगमेयं बहवे अहित्ता लोगंसि जाणंति अणागताइं।।9
केई णिमित्ता तहिया भवंति केसिंचि ते विप्पडिएंति णाणं।
ते विज्जभावं अणहिज्जमाणा आहंसु विज्जापलिमोक्खमेव।।10

536. **सूत्रकृतांगअवचूर्णि, पृ. 256**

...पंच महाभूतिया चतुब्भूतिया खंधमेत्तिया सुण्णवादिणो लोगायतिगा इच्चादि अकिरियावादिणो।

537. **स्थानांग, 8.22**

अट्ठ अकिरियावाई पण्णत्ता, तं जहा—एगावाई, अणेगावाई, मितवाई, णिम्मित्तवाई, सायवाई, समुच्छेदवाई, णितावाई णसंतपरलोगवाई।

538. **अनुयोगद्वारचूर्णि, पृ. 12**

विरुद्धा अकिरियावायट्ठिता सव्वकिरियावादी अण्णाणियवेणईएहिं सह विरुद्धा।

539. **सूत्रकृतांग, I.1.2.41-43**

माहणा समणा एगे सव्वे णाणं सयं वए। सव्वलोगे वि जे पाणा ण ते जाणंति किंचणं।।41
मिलक्खू अमिलक्खुस्स जहा वुत्ताणुभासए। ण हेउं से वियाणाइ भासियं तऽणुभासए।।42
एवमण्णाणिया णाणं वयंता वि सयं सयं। णिच्छयत्वं ण जाणंति मिलक्खु व्व अबोहिया।।43

540. **सूत्रकृतांग, I.12.2-3**

अण्णाणिया ता कुसला वि संता, असंथुया णो वितिगिच्छ तिण्णा।
अकोविया आहु अकोविएहिं, अणाणुवीईति मुसं वदंति।।2
सच्चं असच्चं इति चिंतयंता, असाहु साहु त्ति उदाहरंता...।।3

541. **सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, गाथा-111**

...अण्णाणी अण्णाणं।

542. **सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 207**

ते तु मिगचारियादयो अडवीए पुप्फ-फलभक्खिणो अच्चादि अण्णाणिया।

543. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पत्र-35**

एके केचन ब्राह्मणविशेषास्तथा श्रमणाः परिव्राजकविशेषाः सर्वेऽप्येते ज्ञायतेऽनेनेति ज्ञानं हेयोपादेयार्थाऽऽविभावकं परस्परविरोधेन व्यवस्थितं स्वकं आत्मीयं वदन्ति,न च तानि ज्ञानानि परस्परविरो धेन, प्रवृत्तत्वात् सत्यानि, तस्मादज्ञानमेव श्रेयः किं ज्ञानपरिकल्पनयेति, एतदेव दर्शयति-सर्वस्मिन्नपि लोके ये प्राणाः प्राणिनो न ते किञ्चनापि सम्यगपेतवाचं जानन्तीति विदन्तीति।

544. **दीघनिकाय, 1.2.180 पृ. 64-65 (बौ.भा.वा.प्र.)**

...सञ्जयो बेलट्ठपुत्तो मं एतदवोच–"अत्थि परो लोको ति इति चे मं पुच्छसि, अत्थि परो लोको ति इति चे मे अस्स, अत्थि परो लोको ति इति ते नं ब्याकरेय्यं। एवं ति पि मे नो, तथा ति पि मे नो, अञ्ञथा ति पि मे नो, नो ति पि मे नो, नो नो ति पि मे नो। नत्थि परो लोको...पे. ...अत्थि च नत्थि च परो लोको...पे... नेवत्थि न नत्थि परो लोको...पे. ...अत्थि सत्ता ओपपातिका ...पे. ... नत्थि सत्ता ओपपातिका...पे. ...अत्थि च नत्थि च सत्ता ओपपातिका ...पे. ...नेवत्थि न नत्थि सत्ता ओपपातिका...पे. ...। अत्थि सुकतदुक्कटानं कम्मानं फलं विपाको...पं... नत्थि सुकत दुक्कटानं कम्मानं फलं विपाको...पे. ... अत्थि च नत्थि च सुकतदुक्कटानं कम्मानं फलं विपाको...पे. ... नेवत्थि न नत्थि सुकतदुक्कटानं कम्मानं फलं विपाको...पे. ... होति तथागतो परं मरणा... पे. ... न होति तथागतो परं मरणा...पे. ... होति च न होति तथागतो परं मरणा... पे. ... नेव होति न न होति तथागतो परं मरणा ति इति चे मं पुच्छसि, नेव होति न न होति तथागतो परं मरणा ति इति चे मे अस्स, नेव होति न न होति तथागतो परं मरणाति इति ते नं ब्याकरेय्यं। एवं ति पि मे नो, तथा ति पि मे नो, अञ्ञथा ति पि मे नो नो ति पि, मे नो नो ति पि मे नो" ति।

545. **संयुत्तनिकाय, XL.4 एवं अंगुत्तरनिकाय, VII.6**

1. होति तथागतो परंमरणाति? 2. न होति तथागतो परंमरणाति?
3. होति च न होति च तथागतो परंमरणाति? 4. नेव होति न न होति तथागतो परंमरणाति?

546. **संयुत्तनिकाय, XII.17**

1. सयंकतं दुक्खंति? 2. परंकतं दुक्खंति?
3. सयंकतं परंकतं च दुक्खंति? 4. असयंकारं अपरंकारं दुक्खंति?

547. **भगवती, 12.218-219**

आया भंते! दुपएसिए खंधे? अण्णे दुपएसिए खंधे?
गोयमा! दुपएसिए खंधे सिय आया, सिय नो आया, सिय अवत्तव्वं... ।218
से केणट्ठेणं भंते! एवं...?
...गोयमा! अप्पणो आदिट्ठे आया, परस्स आदिट्ठे नो आया, तदुभयस्स आदिट्ठे अवत्तव्वं... ।219

548. **दीघनिकाय, I.1.61, पृ., 29**

सन्ति भिक्खवे, एके समणाब्राह्मणा अमराविक्खेपिका, तत्थ तत्थ पञ्हं पुट्ठा समाना वाचाविक्खेपं आपज्जन्ति अमराविक्खेपं चतूहि वत्थूहि।

549. **सूत्रकृतांग, I.1.2.44-50**

अण्णाणियाण वीमंसा, अण्णाणे ण णियच्छइ। अप्पणो य परं णालं कतो अण्णाणुसासिउं?44
वणे मूढे जहा जंतू मुढणेयाणुगामिए। दो वि एए अकोविया तिव्वं सोयं णियच्छई।45
अंधो अंधं पहं णेंतो दूरमद्धाण गच्छई। आवज्जे उप्पहं जंतू अदुवा पंथाणुगामिए।46
एवमेगे णियागट्ठी धम्ममाराहगा वयं। अदुवा अहम्ममावज्जे ण ते सव्वज्जुयं वए।47
एवमेगे वियक्काहिं णो अण्णं पज्जुवासिया। अप्पणो य वियक्काहिं अयमंजू हि दुम्मई।।48
एवं तक्काए साहेंता धम्माधम्मे अकोविया। दुक्खं ते णातिवट्टंति सउणी पंजरं जहा।।49
सयं सयं पसंसंता गरहंता परं वयं। जे उ तत्थ विउस्संति संसारं ते विउस्सिया।।50।।

550. **सूत्रकृतांग, I.12.3-4**

सच्चं असच्चं इति चिंतयंता, असाहु साहु त्ति उदाहरंता।
जेमे जणा वेणइया अणेगे, पुट्ठा वि भावं विणइंसु णाम्।।3
अणेवसंखा इति ते उदाहु, अट्ठे स ओभासइ अम्ह एवं।4

551. **सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 206**

वेणइयवादिणो भणंति-ण कस्स वि पासंडस्स गिहत्थस्स वा णिंदा कायव्वा, सव्वससेव विणीयविणयेण होतव्वं।

552. **सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 206**

विनयश्चेतो-वाक काय-दानतः कार्यः। सूर नृपति-यति ज्ञातृ-स्थविरा-ऽवम-मातृ-पितृषु सदा।।

553. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 140**

इदानिं ...विनयो विधेयः।

554. **भगवती, 3.1.34**

से केणट्ठेणं भंते! एवं वुच्चइ—पाणामा पव्वज्जा? गोयमा! पाणामाए णं पव्वजाए पव्वइए समाणे जं जत्थ पासइ—इदं वा खंदं वा रुद्दं वा सिवं वा वेसमणं वा अज्ज वां कोट्टकिरियं वा रायं वा ईसरं वा तलवरं वा माडंबियं-वा कोडुंबियं वा इब्भं वा सेट्ठिं वा सेणावइं वा सत्थवाहं वा काकं वा साणं वा पाणं वा—उच्चं पासइ उच्चं पणामं करेइ, नीयं पासइ नीयं पणामं करेइ, जं जहा पासइ तस्स तहा पणामं करेइ।

555. **भगवती, 3.1.102**

तए णं तस्स पूरणस्स गाहावइस्स ...सयमेव चउप्पुडयं दारूमयं पडिग्गहगं गहाय मुंडे भवित्ता दाणामाए पव्वज्जाए पव्वइत्तए। पव्वइए वि य णं समाणे इमं एयारूवं अभिग्गहं अभिगिण्हिस्सामि—कप्पइ मे जावज्जीवाए छट्ठंछट्ठेणं अणिक्खित्तेणं तवोक्कमेणं उड्ढं बाहाओ पगिज्झिय-पगिज्झिय सूराभिमुहस्स आयावणभूमीए आयावेमाणस्स विहरित्तए, छट्ठस्स वि य णं पारणयंसि आयावणभूमीओ पच्चोरुभित्ता

सयमेव चउप्पुडयं दारुमयं पडिग्गहगं गहाय बेभेले सण्णिवेसे उच्च-नीय मज्झिमाइं कुलाइं घरसमुदाणस्स भिक्खायरियाए अडित्ता जं मे पढमे पुडए पडइ, कप्पइ मे तं पंथे पहियाणं दलइत्तए। जं मे दोच्चे पुडए पडइ, कप्पइ मे तं काग-सुणयाणं दलइत्तए। जं मे तच्चे पुडए पडइ, कप्पइ मे तं मच्छ-कच्छभाणं दलइत्तए। जं मे चउत्थे पुडए पडइ, कप्पइ मे तं अप्पणा आहारं आहारेत्तए। त्ति कट्टु एवं संपेहेइ, संपेहेत्ता कल्लं पाउप्पभायाए रयणीए तं चेव निरवसेसं जाव जं से चउत्थे पुडए पुडइ, तं अप्पणा आहारं आहारेइ।।

**556-I. सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 206**

वेणइयवादीणं बत्तीसा दाणाम पाणामादिप्रव्रज्यादि।

**557-I. सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 207**

वेणइयया तु आणामा पाणामादीया कुपासंड।

**II. अनुयोगद्वारअवचूर्णि, पृ.17**

अविरुद्धा वेणइया वा हत्थियार-पासंडऽत्था जहा वेसियायणपुत्तो।

**558. ज्ञाताधर्मकथा, I.5.59**

तए णं थावच्चापुत्ते...सुदंसणं एवं वयासी...सुदंसणा! विणयमूलए धम्मे पण्णत्ते।

**559. धम्मसंगणि, पृ. 277**

तत्थ कतमो सीलब्बतपराभासो? इतो बहिद्धा समण ब्रह्मणानां सीलेन सुद्धिवतेन सुद्धि सीलब्बतेन सुद्धि ति-या एवरूपा दिट्ठि दिट्ठिगतं...पे. विपरियासग्गाहो-अयं वुच्चति सीलब्बत-परामासो।

**560. सूत्रकृतांगवृत्ति; पृ. 500**

...सम्यग्दर्शनचारित्राख्यो मोक्षमार्गः सत्यस्तमसत्यत्वेन चिन्तयन्तो विनयादेव मोक्ष इत्येदसत्यमपि सत्यत्वेन मन्यमानाः,...प्रतिपादयन्तो न सम्यग्यथावस्थितधर्मस्य परीक्षकाः, युक्तिविकलं विनयादेव धर्मं।

**561-I. तत्त्वार्थवार्तिक, 8.1**

क्रौकलकाण्ठेविद्धिकौशिकहरिश्मश्रुमानूकपिलरोमशहारिताश्वमुण्डाश्वलायनादिमत विकल्पात् क्रिया (अक्रिया)।

मरीचिकुमारोलूककपिलगार्ग्यव्याघ्रभूतिवाद्वलिमाठरमौदग्ल्यायनप्रभृतिदर्शनभेदात् अक्रिया (क्रिया) वादा। साकल्यवाष्कल कुथुमिसात्यमुग्रिचारायणकाठमायन्दिनीमौदपैप्पलादबादरायणस्विष्ठिकृदैति-कायनवसुजैमिनिप्रभृतिदृष्टिभेदात् सप्तषष्टि-संख्या आज्ञानिकवादा ज्ञेयाः। वशिष्ठपाराशरजतुकर्ण-वाल्मीकिरोमहर्षिणिसत्यदत्तव्यासैलापुत्रौपमन्यवेन्द्रदत्ताय-वैनयिकाः।

**562. षड्दर्शनसमुच्चयटीका, पृ. 13, 21, 24, 29 (ज्ञानपीठ प्रकाशन)**
क्रियावादिनः ...मरीचिकुमारकपिलोलूकमाठरप्रभृतयः ।13
अक्रियावादिन ...कोक्कुलकाण्ठेविद्धिरोमकसुगतप्रमुखाः ।21
त्यज्ञानिकाः...शाकल्यसात्यमुग्रिमौदपिप्पलादबादरायणजैमिनिवसुप्रभृतयः ।24
वैनयिकाः वसिष्ठपराशरवाल्मीकिव्यासेलापुत्रसत्यदत्तप्रभृतयः ।29

**563. सूत्रकृतांग, I.1.67**
समणा माहणा एगे, आह अंडकडे जगे।

**564. सूत्रकृतांग, I.6.27**
किरियाकिरियं वेणइयाणुवायं अण्णाणियाणं पडियच्च ठाणं।
से सव्ववायं इह वेयइत्ता उवट्ठिए सम्म स दीहरायं।।

**565-I. आचारांगसूत्र, I.1.1.1-4, I.5.5.104-106, I.5.6.123-140**
सुयं मे आउसं! तेणं भगवया एवमक्खायं—इहमेगेसिं नो सण्णा भवइ, तं जहा—पुरत्थिमाओ वा दिसाओ आगओ अहमंसि, दाहिणाओ वा दिसाओ आगओ अहमंसि, पच्चत्थिमाओ वा दिसाओ आगओ अहमंसि, उत्तराओ वा दिसाओ आगओ अहमंसि, उड्ढाओ वा दिसाओ आगओ अहमंसि, अहे वा दिसाओ आगओ अहमंसि, अण्णयरीओ वा दिसाओ आगओ अहमंसि, अणुदिसाओ वा आगओ अहमंसि। I.1.1.1
एवमेगेसिं णो णातं भवति—अत्थि मे आया ओववाइए, णत्थि मे आया ओववाइए, के अहं आसी? के वा इओ चुओ इह पेच्चा भविस्सामि?2
सेज्जं पुण जाणेज्जा—सहसम्मुइयाए, परवागरणेणं, अण्णेसिं वा अंतिए सोच्चा, तं जहा—पुरत्थिमाओ वा दिसाओ आगओ अहमंसि, दक्खिणाओ वा दिसाओ आगओ अहमंसि, पच्चत्थिमाओ वा दिसाओ आगओ अहमंसि, उत्तराओ वा दिसाओ आगओ अहमंसि, उड्ढाओ वा दिसाओ आगओ अहमंसि, अहे वा दिसाओ आगओ अहमंसि, अण्णयरीओ वा दिसाओ आगओ अहमंसि, अणुदिसाओ वा आगओ अहमंसि ।3
एवमेगेसिं जं णातं भवइ—अत्थि मे आया ओववाइए। जो इमाओ दिसाओ अणुदिसाओ वा अणुसंचरइ, सव्वाओ दिसाओ सव्वाओ अणुदिसाओ जो आगओ अणुसंचरइ, सोहं ।4
जे आया से विण्णाया, जे विण्णाया से आया। जेण विजाणति से आया। I.5.5.104
तं पडुच्च पडिसंखाए ।105
एस आयावादी समियाए-परियाएवियाहिते। त्ति बेमि ।106
I.5.6.123-140 (देखें—मूल नं. 292, 295, 297)

**II. भगवती, 1.4.197-99, 2.10.136-137, 6.10.174-182, 12.7.130, 132**
एस णं भंते! जीवे तीतं अणंतं सासयं समयं भुवीति वत्तव्वं सिया?
हंता गोयमा! एस णं जीवे तीतं अणंतं सासयं समयं भुवीति वत्तव्वं सिया। ।197
एस णं भंते! जीवे पडुप्पण्णं सासयं समयं भवतीति वत्तव्वं सिया?

हंता गोयमा! एस णं जीवे पडुप्पण्णं सासयं समयं भवतीति वत्तव्वं सिया।।198

एस णं भंते! जीवे अणागयं अणंतं सासयं समयं भविस्सतीति वत्तव्वं सिया?

हंता गोयमा! एस णं जीवे अणागयं अणंतं सासयं समयं भविस्सतीति वत्तव्वं सिया।।199

**2.10.136-137 (देखें—मूल नं. 282)**

जीवे णं भंते! जीवे? जीवे जीवे?

गोयमा! जीवे ताव नियमा जीवे, जीवे वि नियमा जीवे।। 4.10.174

जीवे णं भंते! नेरइए? नेरइए जीवे?

गोयमा! नेरइए ताव नियमा जीवे, जीवे पुण सिय नेरइए, सिय अनेरइए।। 175

जीवे णं भंते! असुरकुमारे? असुरकुमारे जीवे?

गोयमा! असुरकुमारे ताव नियमा जीवे, जीवे पुण सिय असुरकुमारे, सिय नो असुरकुमारे।।176

एवं दंडओ भाणियव्वो जाण वेमाणियाणं।।177

जीवति भंते! जीवे? जीवे जीवति?

गोयमा! जीवति ताव नियमा जीवे, जीवे पुण सिय जीवति, सिय नो जीवति।।178

जीवति भंते! नेरइए? नेरइए जीवति?

गोयमा! नेरइए ताव नियमा जीवति, जीवति पुण सिय नेरइए, सिय अनेरइए।।179

एवं दंडओ नेयव्वो जाव वेमाणियाणं।।180

भवसिद्धिए णं भंते! नेरइए? नेरइए भवसिद्धिए?

गोयमा! भवसिद्धिए सिय नेरइए, सिय अनेरइए। नेरइए वि य सिय भवसिद्धीए, सिय अभवसिद्धीए।।181

एवंदंडओ जाव वेमाणियाणं।। 182

तेणं कालेणं तेणं समएणं जाव एवं वयासी—केमहालए णं भंते! लोए पण्णत्ते?

गोयमा! महतिमहालए लोए पण्णत्ते—पुरत्थिमेणं असंखेज्जाओ जोयणकोडाकोडीओ, दाहिणेणं असंखेज्जाओ जोयणकोडाकोडीओ, एवं पच्चत्थिमेण वि, एवं उत्तरेण वि, एवं उड्ढं पि, अहे असंखेज्जाओ जोयणकोडाकोडीओ आयाम-विक्खंभेण।। 12.7.130

से केणट्ठेणं भंते! एवं वुच्चइ—एयंसि णं एमहालगंसि लोगंसि नत्थि केइ परमाणुपोग्गलमेत्ते वि पएसे, जत्थ णं अयं जीवे न जाए वा, न मए वा वि?

गोयमा! से जहानामए केइ पुरिसे अया-सयस्स एगं महं अया-वयं करेज्जा से णं तत्थ जहण्णेणं एक्कं वा दो वा तिण्णि वा, उक्कोसेणं अया-सहस्सं पक्खिवेज्जा, ताओ णं तथा पउरगोयराओ पउरपाणियाओ जहण्णेणं एगाहं वा दुयाहं वा तियाहं वा, उक्कोसेणं छम्मासे परिवसेज्जा। अत्थि णं गोयमा! तस्स अया-वयस्स केई परमाणुपोग्गलमेत्ते वि पएसे, जे णं तासिं अयाणं उच्चारेण वा पासवणेण वा खेलेण वा सिंघाणेण वा वंतेण वा पित्तेण वा पूएण वा सुक्केण वा सोणिएण वा चम्मेहिं वा रोमेहिं वा सिंगेहिं वा खुरेहिं वा नहेहिं वा अणोक्कंतपुव्वे भवइ? नो इणट्ठे समट्ठे।

होज्जा वि णं गोयमा! तस्स अया-वयस्स केई परमाणुपोग्गलमेत्ते वि पएसे, जे णं तासिं अयाणं उच्चारेण वा, जाव नहेहिं वा अणोक्कंतपुव्वे, नो चेव णं एयंसि एमहालगंसि लोगंसि लोगस्स य सासयं भावं, संसारस्स य अणादिभावं, जीवस्स य णिच्चभावं, कम्मबहुत्तं, जम्मरणबाहुल्लं च पडुच्च अत्थि केइ परमाणुपोग्गलमेत्ते वि पएसे, जत्थ णं अयं जीवे न जाए वा, न मए वा वि। से तेणट्ठेणं गोयमा! एवं वुच्चइ—एयंसि णं एमहालगंसि लोगंसि नत्थि केइ परमाणुपोग्गलमेत्ते वि पएसे, जत्थ णं अयं जीवे न जाए वा, न मए वा वि।।32

566. **भगवती, 30.1.4**
अलेस्सा णं भंते! जीवा—पुच्छा।
गोयमा! किरियावादी, नो अकिरियावादी, नो अण्णाणियवादी, नो वेणइयवादी।।

567. **भगवती, 30.1.6**
सम्मामिच्छादिट्ठी णं—पुच्छा।
गोयमा! नोकिरियावादी, नो अकिरियावादी, अण्णाणियवादी वि, वेणइयवादी वि।

568. **भगवती, 30.1.30-31**
किरियावादी णं भंते! जीवा किं भवसिद्धीया? अभवसिद्धीया?
गोयमा! भवसिद्धीया, वि, अभवसिद्धीया वि। एवं अण्णाणियवादी वि, वेणइयवादी वि।।

569. **भगवतीवृत्ति, पृ. 944**
एते च सर्वेऽप्यन्यत्र यद्यपि मिथ्यादृष्टयोऽभिहितास्तथाऽपीहाद्याः सम्यग्दृष्टयो ग्राह्या, सम्यगस्तित्ववादिनामेव तेषां समाश्रयणात्।

570. **उत्तराध्ययन, 18.33**
किरियं च रोयए धीरे, अकिरियं परिवज्जए। दिट्ठिए दिट्ठिसंपन्ने, धम्मं चर सुदुच्चरं।।

571. **आवश्यक, पृ. 290**
अकिरियं परियाणामि किरियं उवसंपज्जामि।

572. **सूत्रकृतांगनिर्युक्ति, गाथा-121**
सम्मदिट्ठी किरियावादी।

573. **सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 253**
तिण्णि तिसट्ठा पावदियसयाणि णिग्गंथे मोत्तूण मिच्छादिट्ठिणो ति...।

574. **तत्त्वार्थवार्तिक, 8.1**
त ऐ मिथ्योपदेशभेदाः त्रीणि शतानि त्रिषष्ट्युत्तराणि।

575. **गोम्मटसार-कर्मकाण्ड, गाथा, 889**
सच्छंददिट्ठिहि वियप्पियाणि तेसट्ठिजुत्ताणि सयाणि तिण्णि।
पाखंडियं वाउलकारणाणि अण्णाणि चित्ताणि हरंति ताणि।।

576. **सूत्रकृतांग, I.1.3.64**
देवउत्तं अयं लोए

577-I. **ऐतरेयोपनिषद्, 2.1**
ता एता देवताः सृष्टा अस्मिन्महत्यर्णवे प्रापतंस्तमशनापिपासाभ्यामववार्जत् ता एनमब्रुवन्नायतनं नः प्रजानीहि यस्मिन्प्रतिष्ठिता अन्नमदामेति।

II. **छांदोग्योपनिषद्, 5.8.2**
तस्मिन्नेतस्मिन्नगनौ देवा रेतो जुह्वती तस्या आहुतेर्गर्भः संभवति।

578. **सूत्रकृतांग, I.1.3.64**
...बंभउत्ते त्ति आवरे।

579. **मुण्डकोपनिषद्, 1.1**
ऊँ ब्रह्मा देवानां प्रथमः सम्बभूव विश्वस्य कर्ता भुवनस्य गोप्ता।
स ब्रह्मविद्यां सर्वविद्याप्रतिष्ठामथर्वाय ज्येष्ठपुत्राय प्राह।।

580. **छांदोग्योपनिषद्, 2.3**
हिरण्यगर्भः समवर्तताऽग्रे, स ऐक्षत, तत्तेजाऽसृजत्।

581. **सूत्रकृतांग, I.1.3.65**
ईसरेण कडे लोए...
जीवाजीवसमाउत्ते सुहदुक्खसमण्णिए।।

582. **सूत्रकृतांग, II.1.32, 34-35**
तच्चे पुरिसजाते ईसरकारणिए त्ति आहिज्जइ। 32
इह खलु धम्मा पुरिसादिया पुरिसोत्तरिया पुरिसप्पणीया पुरिससंभूता पुरिसपज्जोतिता पुरिसअभिसमण्णागता पुरिसमेव अभिभूय चिट्ठंति। से जहाणामए गंडे सिया सरीरे जाए सरीरे संवुड्ढे सरीरे अभिसमण्णागए सरीरमेव अभिभूय चिट्ठइ। एवमेव धम्मा वि पुरिसादिया पुरिसोत्तरिया पुरिसप्पणीया पुरिससंभूता पुरिसपज्जोतिता पुरिसअभिसमण्णागता पुरिसमेव अभिभूय चिट्ठंति।....34
जं पि य इमं समणाणं णिग्गंथाणं उद्दिट्ठं पणीयं विअंजियं दुवालसंगं गणिपिडगं...—सव्वमेयं मिच्छा, ण एतं तहियं। इमं सच्चं इमं तहियं इमं आहातहियं—ते एवं सण्णं कुव्वंति, ते एवं सण्णं संठवेंति, ते एवं सण्णं सोवट्ठवयंति। तमेवं ते तज्जातियं दुक्खं णातिवट्टंति, सउणी पंजरं जहा।।35

583. **न्यायसूत्र, 4.1.19-20**
ईश्वरः कारणं पुरुषकर्माफल्यदर्शनात्।19
न पुरूषकर्माभावे फलनिष्पत्तेः।20

584. **तैत्तिरीयोपनिषद्, 3.1**
यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते। येन जातानि जीवन्ति।
यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति तद् विजिज्ञासस्व तद् ब्रह्मेति।।

585. **श्वेताश्वतरोपनिषद्, 4.10**
मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्।

586. **सूत्रकृतांग, I.1.3.65**
पहाणाइ तहावरे

587. **सांख्यकारिका, 20**
तस्मात्तत्संयोगादचेतनं चेतनावदिव लिंगम्। गुणकर्तृत्वे च तथा कर्तेव भवत्युदासीनः।।

588. **षड्दर्शनसमुच्चय, 34**
सत्त्वरजस्तमश्चेति ज्ञेयं तावद्गुणत्रयम्।

589. **सूत्रकृतांग, I.1.3.66**
सयंभुणा कडे लोए इति वुत्तं महेसिणा।

590. **सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 41**
महऋषि नाम स एव ब्रह्मा, अथवा व्यासादयो महर्षयः

591. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 65**
स्वयंभवतीति स्वयंभूः विष्णुरन्यो वा, सचैक एवादावभूत, तत्रैकाकी रमते द्वितीयमिष्टवान्, तच्चिन्तारमेव द्वितीया शक्तिः समुत्पन्ना तदनन्तरमेव जगतत्सृष्टिभूदिति।

592. **सूत्रकृतांग, I.1.3.66**
मारेण संथूआ माया, तेण लोए असासए।।

593. **सूत्रकृतांग, I.1.3.67**
माहणा समणा एगे, आह अंडकडे जगे।

594. **सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ.42**
ब्रह्मा किलाण्डमसृजत्, ततो भिद्यमानात् शकुनवल्लोकाः प्रादुर्भूताः।

595. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 64**
यदा न किञ्चिदपि वस्त्वासीत् पदार्थशून्योऽयं संसार स्तदा ब्रह्माऽप्स्वण्डमसृजत् तस्माच्च क्रमेण वृद्धात्पश्चाद्द्विधाभावमुपगतादूर्ध्वाधो-विभागोऽभूत, तन्मध्ये च सर्वाः प्रकृतयोऽभूवन, एवं पृथिव्यप्तेजोवायूवाकाशसमुद्रसरित्पर्वतमकराकरसंनिवेशादिसंस्थितिरभूदिति,

596. **मनुस्मृति, 1.5**
आसीदिदं तमोभूतमप्रज्ञातमलक्षणम् अप्रतर्क्यमविज्ञेयं प्रसुप्तमिव सर्वतः

597. **सूत्रकृतांग, I.1.3.68**
सएहिं परियाएहिं, लोगं बूया कडे त्ति य। तत्तं ते ण वियाणंति, णायं णाऽऽसी कयाइ वि?।।

598. **भगवती, 7.2.59**
दव्वट्ठयाए सासया, भावट्ठयाए असासया।

599. **सूत्रकृतांग, I.1.2.52-55**
जाणं काएणऽणाउट्टी अबुहो जं च हिंसइ। पुट्ठो वेदेइ परं अवियत्तं खु सावज्जं।।52
संतिमे तओ आयाणा जेहिं कीरइ पावगं। अभिकम्मा य पेसा य मणसा अणुजाणिया।।53
एए उ तओ आयाणा जेहिं कीरइ पावगं। एवं भावविसोहीए णिव्वाणमभिगच्छइ।।54
पुत्तं पि ता समारंभ आहारट्ठं असंजए। भुंजमाणो वि मेहावी कम्मुणा णोवलिप्पते।55।

600. **सूत्रकृतांग, I.1.2.51**
अहावरं पुरक्खायं किरियावाइदरिसणं। कम्मचिंतापणट्ठाणं दुक्खखंधविवद्धणं।।51

601. **मज्झिमनिकाय, उपालिसुत्त, II.6.1**
तीणि खो अहं, तपस्सि, कम्मानि पञ्ञपेमि पापस्स कम्मस्स किरियाय पापस्स कम्मस्स पवत्तिया, सेय्यथीदं—कायकम्मं, वचीकम्मं, मनोकम्मं ति।

602. **खुद्दकनिकाय, बालोवादजातक, पृ. 64**
पुत्त-दारंपि चे हन्त्वा, देति दानं असञ्ञतो। भुञ्जमानो पि संप्पञ्ञो, न पापमुपलिम्पती।।

603. **सूत्रकृतांग, II.6.26-28**
पिण्णागपिंडीमवि विद्धसूले केई पएज्जा पुरिसे इमे त्ति।
अलाउयं वा वि कुमारग त्ति स लिप्पई पाणिवहेण अम्हं।।26
अहवावि विद्धूण मिलक्खु सूले पिण्णागबुद्धीए णरं पएज्जा।
कुमारगं वा वि अलाउए त्ति ण लिप्पई पाणिवहेण अम्हं।।27
पुरिसं च विद्धूण कुमारगं वा सूलंमि केइ पए जाएतेए।
पिण्णागपिंडिं सइमारुहेत्ता बुद्धाण तं कप्पइ पारणाए।।28

604. **धम्मपद, 1.1**
मनो पुव्वंगमा धम्मा मनो सेट्ठा मनोमया। मनसा चे षदुट्ठेन भासति वा करोति वा।।

605. **दशवैकालिक, 4.8**
जयं चरे जयं चिट्ठे जयमासे जयं सए। जयं भुंजंतो भासंतो पावकम्मं न बंधइ।।

606. **सूत्रकृतांग, I.1.2.56**
मणसा जे पउस्संति चित्तं तेसिं ण विज्जइ। अणवज्जं अतहं तेसिं ण ते संवुडचारिणो।।

607. **सूत्रकृतांग, I.1.3.70-71**
सुद्धे अपावए आया इहमेगेसिमाहियं। पुणो कीडापदोसेणं से तत्थ अवरज्झई।।70
इह संवुडे मुणी जाए पच्छा होइ अपावए। वियडं व जहा भुज्जो णीरयं सरयं तहा।।71

608. **सूत्रकृतांगचूर्णि, पृ. 43**
तेरासिइया इदाणिं—ते वि कडवादिणो चेव।

609. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पत्र-46**
त्रैराशिका गोशालकमतानुसारिणः।

610. **ललितविस्तर, समुत्साहपरिवर्त्त, 18 एवं प्रचलपरिवर्त्त, 34-35 (मि.विद्या.दर.प्र)**
च्यव च्यव हि च्युतिविधिज्ञा जरामरण क्लेशसूदना विरजा।
समुदीक्षन्ते बहवे देवासुर नागयक्षगन्धर्वा।।18
ज्ञात्व च्यवनकाल देवपुत्रा उपगमि, मायसकाश हृष्टचित्ता। 34
पुष्प तथा विलेपनां गृहित्वा दशनख अञ्जलिभिर्नमस्यमानाः।।
च्यव च्यव हि नरेन्द्र शुद्धसत्त्वा अयु समयो भवतोऽद्य वादिसिंह।
कृप करूण जनित्व सर्वलोके अस्मि अध्येषम धर्मदानहेतोः।। 35

611. **गीता, 4.7-8**
यदा-यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत! अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम्।।7
परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम्। धर्मसंस्थापनार्थाय सम्भवामि युगे-युगे।।8

612. **सूत्रकृतांग, I.1.3.72**
एयाणुवीइ मेहावी बंभचेरं ण तं वसे। पुढो पावाउया सव्वे अक्खायारो सयं सयं।।

613. **सूत्रकृतांगवृत्ति, पृ. 31**
...तेषामथमभ्युपगमे यथा स्वदर्शनपूजानिकारदर्शनात्मकर्मबंधोभवति, एवं चावश्यं तद्दर्शनस्य पूजया तिरस्कारेण। वोमयेन वा भाव्यं, तत्संभवाच्च कर्मोपयचस्तदुपययाच्च शुद्धयभावः शुद्धभावाच्च मोक्षाभावः न च मुक्तानामपगताशेषकर्मकलङ्कानां कृतकृत्यानामपगताशेषयथावस्थित-वस्तुतत्त्वानां समस्तुतिनिन्दानामपगतात्मात्मीय परिग्रहाणां रागद्वेषानुषङ्ग, तदभावाच्च कुतः पुनः कर्मबंधः? तद्वशाच्च संसारावतरणमित्यर्थः, अतस्ते यद्यपि कथाश्चिद् द्रव्यब्रह्मचर्ये व्यवस्थितास्तथापि सम्यग्ज्ञानाभावान्न ते सम्यगनुष्ठानभाज इति स्थितम्।

# ग्रंथ-पञ्जिका

[जो ग्रन्थ और ग्रन्थावलि इस शोध हेतु उपयोग में ली गई हैं तथा इसके अतिरिक्त मैंने किसी कारण से इस शोध हेतु जिन ग्रन्थों को उपयोग में लिया और देखा है। उन सबका इस ग्रन्थ पञ्जिका में समावेश किया गया है।]

## 1. मूल-स्रोत : साहित्यिक ग्रन्थ अनुवाद संपादन इत्यादि

### (a) जैन आगम और उसके व्याख्या ग्रन्थ

अणुओगदाराइं—संपा. आचार्य महाप्रज्ञ, मूलपाठ, संस्कृत छाया, हिन्दी अनुवाद, तुलनात्मक टिप्पण तथा विविध परिशिष्टों से युक्त, जैन विश्वभारती संस्थान, लाडनूँ, राजस्थान, 1996.

आचारांगसूत्रं सूत्रकृतांगसूत्रं च—संपा. मुनि जम्बूविजयजी, भद्रबाहुस्वामी विरचित निर्युक्ति— शीलांकाचार्य विरचित टीका समन्वित, मोतीलाल बनारसीदास, इन्डोलॉजिक ट्रस्ट, दिल्ली, 1978.

आचारांगसूत्रं—संपा. युवाचार्य मिश्रीमलजी, मूलपाठ, हिन्दी अनुवाद—विवेचन टिप्पण-परिशिष्ट युक्त, श्री आगम प्रकाशन समिति, ब्यावर, खण्ड 1-2, वि.सं. 2037 (= ई.सन् 1980).

आचारांगभाष्यम्—भाष्यकार आचार्य महाप्रज्ञ, मूलपाठ, संस्कृत भाष्य, हिन्दी अनुवाद, तुलनात्मक टिप्पण, सूत्र भाष्यानुसारी, विषय विवरण, वर्गीकृत विषयसूची तथा विविध परिशिष्टों से समलंकृत, जैन विश्वभारती संस्थान, लाडनूँ, राजस्थान, 1994.

आवश्यकसूत्र—संपा. मुनि मधुकर, श्री आगम प्रकाशन समिति, ब्यावर, 1986।

आवश्यकचूर्णि—श्री ऋषभदेवजी-केसरीमलजी श्वेताम्बर संस्था, रतलाम, भाग-1 (पूर्व भाग), 1928, भाग-2 (उत्तरभाग), 1929.

आवश्यकनिर्युक्ति—संपा. समणी कुसुमप्रज्ञा, जैन विश्वभारती संस्थान, लाडनूँ, राजस्थान, खण्ड-1, 2001.

आवश्यकहारिभद्रीयावृत्ति—श्री भेरूलाल कन्हैयालाल कोठारी धार्मिक ट्रस्ट, मुम्बई, भाग 1-2, वि.सं. 2038 (= ई.सन् 1982).

अंग-सुत्ताणि—संपा. मुनि नथमल, मूलपाठ सहित, जैन विश्वभारती, लाडनूँ, राजस्थान, प्रथम संस्करण, भाग-1, आयारो, सूयगडो, ठाणं, समवाओ, वि.सं. = विक्रम सम्वत्-2031 (= ई.सन् 1974) भाग-2, भगवई, 1974, भाग-3, नायाधम्मकहाओ, उवासगदसाओ, अंतगडदसाओ, अणुत्तरोववाइयदसाओ, पण्णावागरणाइं, विवागसुयं, 1974, द्वितीय संस्करण, जैन विश्वभारती संस्थान, लाडनूँ, राजस्थान, भाग, 1-3, 1992.

इसिभासियाइं सुत्ताइं—संपा. मनोहरमुनि, सुधर्मा ज्ञानमंदिर, मुम्बई, 1963.

उत्तरज्झयणाणि—संपा. युवाचार्य महाप्रज्ञ, मूलपाठ-संस्कृत छाया, हिन्दी अनुवाद, तुलनात्मक टिप्पण तथा परिशिष्टों से युक्त, खण्ड 1-2 [प्रथम संस्करण 1967, जैन श्वेताम्बर तेरापंथी महासभा प्रकाशन, कलकत्ता], द्वितीय संस्करण, खण्ड 1-2, 1992-93, जैन विश्वभारती संस्थान, लाडनूँ, राजस्थान.

उत्तराध्ययन शान्त्याचार्यटीका—देवचन्द लालभाई जैन पुस्तकोद्धार, सुरत, 1917.

उत्तराध्ययन सुखबोधाटीका—पुष्पचन्द्र खेमचन्द्र मण्डल, तिलक मेमोरियल, पूना, 1937.

उपासकदशासूत्र—संपा. मधुकर मुनि, मूलपाठ हिन्दी अनुवाद-विवेचन-टिप्पण युक्त, श्री आगम प्रकाशन समिति, ब्यावर, 1980-81.

उवंग-सुत्ताणि—संपा. मुनि नथमल, मूलपाठ, सहित, जैन विश्वभारती, लाडनूँ, राजस्थान, खण्ड-1, ओवाइयं, रायपसेणियं, जीवाजीवाभिगमे, वि.सं. 2044 (= ई.सन् 1987) खण्ड-2, पण्णवणा, जम्बूद्दीवपण्णत्ति, चंद्रपण्णत्ति, सूरपण्णत्ति, निरयावलियाओ, कप्पबडिंसियाओ, पुप्फियाओ, पुप्फिचुलियाओ, वण्हिदिसाओ, 1989.

कल्पसूत्र—संपा. देवेन्द्र मुनि शास्त्री, श्री अमर जैन आगम शोध संस्थान, सिवाना, राजस्थान, 1968.

ठाणं—संपा. मुनि नथमल, मूल पाठ, संस्कृत छाया, हिन्दी अनुवाद तथा टिप्पण, जैन विश्वभारती, लाडनूँ, राजस्थान, वि.सं. 2033 (= ई.सन् 1976).

दसवेआलियं—संपा. मुनि नथमल, मूलपाठ, संस्कृत छाया, हिन्दी अनुवाद एवं टिप्पण सहित, जैन विश्वभारती, लाडनूँ, द्वितीय संस्करण, 1974. [प्रथम संस्करण, 1963, जैन श्वेताम्बर तेरापंथ महासभा, कलकत्ता]।

दशवैकालिकनिर्युक्ति—प्राकृत टेक्स्ट सोसायटी, अहमदाबाद, 1973.

नंदीसुत्तं—संपा. मुनि पुण्यविजयजी, जिनदासगणि चूर्णिसहित, प्राकृत ग्रन्थ परिषद्, अहमदाबाद, 1966.

नंदीसुत्तं अणुओगदाराइं—संपा. पुण्यविजयजी तथा दलसुख मालवणिया आदि, श्री महावीर जैन विद्यालय, बम्बई, 1968.

नंदी—संपा. आचार्य महाप्रज्ञ, मूलपाठ, संस्कृत छाया, हिन्दी अनुवाद, तुलनात्मक टिप्पण तथा विविध परिशिष्टों से युक्त, जैन विश्वभारती संस्थान, लाडनूँ, राजस्थान, 1997.

नवसुत्ताणि—संपा. मुनि नथमल, मूलपाठ सहित, जैन विश्वभारती, लाडनूँ, राजस्थान, आवस्सयं, दसवेआलियं, उत्तरज्झयणाणि, नंदी, अणुओगदाराइं, दसाओ, कप्पो, ववहारो, निसीहज्झयणं, वि.सं. 2044 (= ई.सन् 1987).

नायाधम्मकहाओ—संपा. आचार्य महाप्रज्ञ, मूलपाठ-हिन्दी अनुवाद-भाष्य एवं परिशिष्ट-शब्दानुक्रम आदि सहित, जैन विश्वभारती, लाडनूँ, राजस्थान, 2003.

निरयावलियाओ—संपा. पी.एल. वैद्य, पूना, 1932.

—संपा. गोपानी और चोक्षी, अहमदाबाद, 1934.

—संपा. टी. चन्द्रसूरि, अहमदाबाद, 1938.

निर्युक्तिपंचक—प्रधान संपा. आचार्य महाप्रज्ञ, संपा.-कुसुमप्रज्ञा, अनुवादक-मुनि दुलहराज, भद्रबाहु विरचित दशवैकालिक, उत्तराध्ययन, आचारांग, सूत्रकृतांग, दशाश्रुतस्कन्ध की निर्युक्तियों के मूलपाठ, पाठान्तर, पादटिप्पण, अनुवाद, विस्तृत भूमिका तथा विविध परिशिष्टों से समलंकृत, जैन विश्वभारती, लाडनूँ, राजस्थान, खण्ड-3, 1999.

निर्युक्तिसंग्रह—संपा. विजयकर्पुरसूरी, श्री हर्षपुष्पामृत जैन ग्रन्थमाला, शांतिपुरी, सौराष्ट्र, 1989.

निशीथसूत्रम्—संपा. अमरमुनि महाराज एवं कन्हैयालालजी महाराज, जिनदास महत्तर विरचित विशेषचूर्णि समलंकृत, अमर पब्लिकेशन, वाराणसी-1, प्रथम-द्वितीय-तृतीय एवं चतुर्थ विभाग, 2005.

प्रज्ञापनासूत्र—संपा. मधुकरमुनि, मूलपाठ हिन्दी अनुवाद, विवेचन, परिशिष्टयुक्त, श्री आगम प्रकाशन समिति, ब्यावर, खण्ड-1 [प्रथम संस्करण, 1886], द्वितीय संस्करण, 1993, खण्ड-2, द्वितीय संस्करण, 1993, खण्ड-3 [प्रथम संस्करण, 1988], द्वितीय संस्करण, 1995.

प्रश्नव्याकरणसूत्र—संपा. अमरमुनिजी महाराज, व्याख्याकार हेमचंद्र महाराज, मूल-अर्थ भावार्थ व्याख्या युक्त, सन्मति ज्ञानपीठ, आगरा, 1978.

प्रश्नव्याकरणसूत्र—शाह वेणीचन्द्र सुरचन्द्र द्वारा, अभयदेव टीका सहित, आगमोदय समिति, सुरत, 1918.

पाक्षिकसूत्र—विवरण सहित, देवचन्द लालभाई जैन पुस्तकोद्धार, मुम्बई, 1911.

भगवई विआहपण्णत्ति—संपा. एवं भाष्यकार आचार्य महाप्रज्ञ, मूलपाठ-संस्कृत छाया-हिन्दी अनुवाद-भाष्य तथा परिशिष्ट-शब्दानुक्रम आदि, जिनदास महत्तरकृत चूर्णि एवं अभयदेव सूरिकृत वृत्ति सहित, जैन विश्वभारती संस्थान, लाडनूँ, राजस्थान, खण्ड-1, 1994, जैन विश्वभारती, लाडनूँ, राजस्थान, खण्ड-2, 2000, खण्ड-3, 2006, खण्ड-4, 2007.

व्यवहारभाष्य—प्रधान संपा. आचार्य महाप्रज्ञ, संपा.-कुसुमप्रज्ञा, मूलपाठ, पाठान्तर, पाठान्तर विमर्श, निर्युक्ति, विस्तृत भूमिका तथा विविध परिशिष्टों से समलंकृत, जैन विश्वभारती संस्थान, लाडनूँ, 1986.

व्याख्याप्रज्ञप्तिसूत्र—संपा. मधुकर मुनि, मूलपाठ हिन्दी अनुवाद-विवेचन टिप्पण युक्त, श्री आगम प्रकाशन समिति, ब्यावर, खण्ड-1, 1981, खण्ड-2, 1983, खण्ड-3, 1984, खण्ड-4, 1984.

—अभयदेववृत्तिसहित, श्रीजिनशासन आराधना ट्रस्ट, मुम्बई, भाग 1-3, वि.सं. 2049 (= 1993 ई.सन्).

वियाहपण्णत्ति (भगवई)—अभयदेववृत्ति सहित, आगमोदय समिति, बम्बई, 1921.

विपाकसूत्र—संपा. मधुकर मुनि, मूलपाठ, हिन्दी अनुवाद, विवेचन परिशिष्ट युक्त, श्री आगम प्रकाशन समिति, ब्यावर, 1982.

विशेषावश्यकभाष्य—संपा. राजेन्द्रविजयजी महाराज, दिव्यदर्शन कार्यालय, अहमदाबाद, भाग 1-2, 1962.

—संपा. दलसुख मालवणिया, कोट्याचार्यवादिगणिकृत- संपूर्तिरूप विवरण सहित, लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृति विद्यामन्दिर, अहमदाबाद, खण्ड, 1-2, 1968.

राजप्रश्नीयसूत्रम्—संपा. मिश्रीमलजी महाराज, मूलपाठ, हिन्दी अनुवाद, विवेचन, परिशिष्ट युक्त, श्री आगम प्रकाशन समिति, ब्यावर, राजस्थान, [प्रथम संस्करण, 1982], द्वितीय संस्करण, 1991.

रायपसेणइयं—संपा. बेचरदासदोशी, गुर्जर ग्रन्थरत्न कार्यालय, अहमदाबाद, 1939.

षट्खण्डागम (जीवस्थान, सत्प्ररूपणा)—संपा. हीरालाल जैन, परिचय-हिन्दी अनुवाद-परिशिष्ट एवं धवलाटीका सहित, जैन संस्कृति संरक्षक संघ, सोलापुर (प्रथम संस्करण, 1939), चतुर्थ संस्करण, 2000.

स्थानांगसूत्र—संपा. युवाचार्य मधुकर मुनि, मूलपाठ-हिन्दी अनुवाद विवेचन-परिशिष्ट युक्त, श्री आगम प्रकाशन समिति, ब्यावर, वि.सं. 2038 (= ई.सन् 1981).

स्थानांगसूत्र समवायांगसूत्रं च—संपा. मुनि जम्बूविजयजी, अभयदेवसूरिविरचितवृत्ति सहित, मोतीलाल बनारसीदास इण्डोलॉजिकल ट्रस्ट, दिल्ली, 1985.

समवाओ—संपा. युवाचार्य महाप्रज्ञ, मूलपाठ-संस्कृत छाया-हिन्दी अनुवाद तथा टिप्पण, जैन विश्वभारती, लाडनूँ, राजस्थान, 1984.

समवायांगसूत्र—संपा. युवाचार्य मधुकर मुनि, मूलपाठ-हिन्दी अनुवाद-विवेचन परिशिष्ट युक्त, श्री आगम प्रकाशन समिति, ब्यावर, वि.सं. 2038 (= ई.सन् 1981).

समवायांगवृत्ति—अभयदेवसूरिविरचित, आगमोदय समिति, सूरत, 1919.

सूयगडो—संपा. पी.एल. वैद्य, श्रेष्ठी मोतीलाल, मना, 1928.

—संपा. आचार्य महाप्रज्ञ, मूलपाठ-संस्कृत छाया, हिन्दी अनुवाद टिप्पण तथा परिशिष्ट, जैन विश्वभारती, लाडनूँ, राजस्थान, खण्ड-1, 1984, खण्ड-2, 1986.

सूत्रकृतांगसूत्र—संपा. जवाहरलाल महाराज, शीलांककृत टीका एवं हिन्दी अनुवाद सहित, राजकोट, वि. सं. 1993 (= ई.सन् 1936).

—संपा. मुनि पुण्यविजयजी, भद्रबाहु निर्युक्ति एवं चूर्णि सहित, खण्ड-1, प्रथम श्रुतस्कन्ध, प्राकृत ग्रन्थ परिषद्, अहमदाबाद, 1975.

—संपा. युवाचार्य मिश्रीमलजी, मूलपाठ-हिन्दीअनुवाद-विवेचन-टिप्पण-युक्त, श्री आगम प्रकाशन समिति, ब्यावर, प्रथम-द्वितीय भाग, 1981.

—प्रधान संपा. सुदर्शनलालजी महाराज, शीलांकाचार्यकृत संस्कृत टीका, हिन्दी अनुवाद, विस्तृत भूमिका सहित, टीकानुवाद-प्रियदर्शन मुनि एवं छगनलाल शास्त्री, श्री श्वेताम्बर स्थानकवासी स्वाध्याय संघ, गुलाबपुरा, (प्रथम श्रुतस्कंध), 1999.

सूत्रकृतांगचूर्णि—ऋषभदेव केसरीमल श्वेताम्बर संस्था, रतलाम, खण्ड-2, द्वितीय श्रुतस्कन्ध, 1941.

—जिनदासगणी, सूर्यपुरीय श्री जैनानंद मुद्रणालय व्यापारयिता शाह मोहनलाल मगनलाल बदाम, 1941.

ज्ञाताधर्मकथांगसूत्र—संपा. युवाचार्य मिश्रीमलजी, मूलपाठ-हिन्दी अनुवाद-विवेचन-टिप्पण युक्त, श्री आगम प्रकाशन समिति, ब्यावर [प्रथम संस्करण, 1986], द्वितीय संस्करण वीर निर्वाण सम्वत्, 2516 (= ई.सन् 1989).

ज्ञाताधर्मकथा (नवांगी टीका)—श्री सिद्धचक्र, साहित्य प्रचारक समिति, मुम्बई, 1952.

*Ācārāṅga Sūtra*–ed. by H. Jacobi, PTS. London, 1882, Eng. trans. by H.Jacobi SBE, Oxford, Vol.-22, 1892, Reprinted by Motilal Banarasidass, Publishers, Delhi, 1964.

–(1st Śrutaskandha), ed. by W.S. Schubring, Leipzig, 1910.

–English translation by Nathmal Tatia, Muni Dulaharaj and Mahendra Kumar, together with its Roman Transliteration and Bhasyam (Sanskrit Commentary) in 2001, JVBI, Ladnun.

*Antagaḍadasāo* and *Aṇuttarovavāiyadasāo*–ed. with Abhayadeva's comm. Bombay, 1920, Eng. trans. by L.D. Barnett, London, 1907.

*Daśavaikālika Sūtra (Dasaveālia Sutta)*–Trans. and notes by Kasturchand Lalwani, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1973.

*Isibhāsiyaṃ* : A Jaina Text of Early Period–ed. by Walther Schubring, L.D. Institute of Indology, Ahmedabad, 1974.

*Kalpasūtra*–ed. with introduction, translation, and notes by W.S. Schubring, Leipzig, 1905.

–ed. by H.Jacobi, Leipzig, 1879, English trans. by H. Jacobi, SBE, Oxford, 1892, Reprinted by Motilal Banarasidass Publishers, Delhi, 1964.

–Trans. and notes by K.C. Lalwani, Motilal Banarasidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1979.

*Nirayāvaliāo*–ed. by S. Warren Amsterdam, 1979, ed. with Chandrasūri's comm., Ahmedabad, 1922.

*Sūyagaḍaṅga*–ed. with Śīlāṅkācārya's comm., Bombay, 1917.

–Eng. trans. by H. Jacobi, SBE Oxford, Vol. 45, 1895, Reprinted by Motilal Banarasidass Publisher, Delhi, 1964.

*Uttarādhayayana*–ed. by J. Charpentier, Uppasala, 1922.

–Eng. trans. by H. Jacobi, SBE, Oxford, Vol. 45, 1895, Reprinted by Motilal Banarasidass Publisher, Delhi, 1964.

*Uvāsagadasāo*–ed. in original Prakrit with Sanskrit comm. of Abhayadeva and Eng. trans. by A.F.R. Hoernle, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1885-88, ed. with Abhayadeva's comm., Bombay, 1920.

*Viyāhapaṇṇatti(Bhagavaī)*–ed. by Josof Deleu with introduction, Critical analysis, commentry and indexes, 'De Tempel' Tempelhot 37, Brugge (Belgie), 1970, Reprint by Motilal Banarasidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1996.

–ed. by Ācārya Mahāprajña, English translation by Mahendra Muni & Nathmal Tatia with Prakrit Text in Roman Script, English Translation of the text and Ācārya Mahāprajña's Bhāṣya, Jain Vishva Bharati, Ladnun, Rajasthan, Vol.-I, 2005.

## (b) आगमेतर जैन ग्रन्थ

आदिपुराण (जिनसेनविरचित)–संपा. पन्नालाल जैन, हिन्दी अनुवाद परिशिष्ट आदि सहित, भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन, दिल्ली, प्रथम भाग, [प्रथम संस्करण, 1950], तृतीय संस्करण, 1988.

गोम्मटसार (नेमिचन्द सिद्धान्तचक्रवर्ती विरचित)–संपा. ए.एन. उपाध्ये और कैलाशचन्द शास्त्री, संस्कृत टीका, जीवतत्त्वप्रदीपिका, हिन्दी अनुवाद और परिचय सहित, भारतीय ज्ञानपीठ, वाराणसी, खण्ड 1-2 (जीवकाण्ड) 1978-79, खण्ड-1-2 (कर्मकाण्ड) 1980.

तत्त्वार्थसूत्र (उमास्वाति/उमास्वामी विरचित)–स्वोपज्ञभाष्ययुतं, जैन श्वेताम्बर संस्था, रतलाम, 1936.

तत्त्वार्थसूत्र-जैनागम-समन्वय–समन्वयकर्त्ता आत्मारामजी महाराज (पंजाबी), जैनागम मूलपाठ, संस्कृत छाया, भाषा टीका सहित, लाला शादीराम गोकुलचंद जौहरी, चांदनी चौक, देहली, 1934.

तत्त्वार्थवृत्ति (श्रुतसागरसूरि विरचित)–संपा. महेन्द्रकुमार, भारतीय ज्ञानपीठ, दिल्ली [प्रथम संस्करण, 1949], तृतीय संस्करण, 2002.

तत्त्वार्थवार्तिकम्,राजवार्तिक (अकलंकदेवविरचित)–संपा. महेन्द्रकुमार जैन, भारतीय ज्ञानपीठ, दिल्ली, भाग-1, [प्रथम संस्करण, 1953-57], तृतीय संस्करण, 1989, भाग-2, द्वितीय संस्करण, 1990.

पंचास्तिकाय (कुन्दकुन्दाचार्यविरचित)–श्री टोडरमल स्मारक भवन, जयपुर, 1984.

–संपा. एवं हिन्दी अनुवादक-पन्नालाल बाकलीवाल, तत्त्वदीपिका-तात्पर्यवृत्ति-बालावबोधभाषेति टीकात्रययुक्त, श्री परमश्रुत प्रभावक मंडल, आगास, गुजरात, [प्रथम संस्करण, 1905], पंचम संस्करण, 1998.

प्रवचनसारोद्धार (नेमिचन्दसूरिविरचित)—सिद्धसेनसूरिविरचित्तवृत्यलंकृत, श्री देवचंद लालभाई पुस्तकोद्धार संस्था, श्री निर्णयसागर यन्त्रणालय, सूरत, पूर्व भाग, 1922.

बृहद्द्रव्य-संग्रह (नेमिचन्द सिद्धान्तचक्रवर्ती विरचित)—ब्रह्मदेव संस्कृतवृत्ति एवं जवाहरलाल हिन्दी भाषानुवाद सहित, श्री परमश्रुत प्रभावक मण्डल, आगास, गुजरात, [प्रथम संस्करण, 1907], पंचम संस्करण, 1989.

भावपाहुड (कुन्दकुन्दाचार्यविरचित)—माणिकचन्द ग्रन्थमाला, मुम्बई, वि.सं. 1970 (= ई.सं. 1913).

विधिमार्गप्रपा—(जिनप्रभसूरिविरचित)—अनुवादिका-संशोधिका साध्वी सौम्यगुणाश्री, सुविहित सामाचारी मूलानुवाद एवं विशिष्ट परिशिष्टों सहित, श्री महावीरस्वामी जैन देरासर ट्रस्ट, पायधुनी, मुम्बई, 2005.

शास्त्रवार्तासमुच्चय (हरिभद्रसूरिविरचित)—संपा. के. के. दीक्षित, हिन्दी भाषानुवाद एवं टिप्पण सहित, लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृति विद्या मन्दिर, अहमदाबाद, 1969.

सर्वार्थसिद्धि (पूज्यपादविरचित)—संपा. फूलचन्द सिद्धान्त शास्त्री, भारतीय ज्ञानपीठ, वाराणसी, [प्रथम संस्करण,1971], तेरहवां संस्करण, 2005.

त्रिषष्टिशलाकापुरुषचरित(हेमचन्द्राचार्यविरचित)—संपा. मुनि चरणविजय, श्री जैन आत्मानन्द सभा, भावनगर, प्रथम पर्व, 1936.

## (c) पालि ग्रन्थ

अंगुत्तरनिकायो—विपश्यना विशोधन विन्यास, इगतपुरी, प्रथम-द्वितीय-तृतीय भाग, 1993.

अंगुत्तरनिकायपालि—संपा. द्वारिकादास शास्त्री, हिन्दी अनुवाद सहित, बौद्ध भारती, वाराणसी, प्रथम-द्वितीय-तृतीय-चतुर्थ भाग, 2002.

खुद्दक निकाये (चुल्लनिद्देसपालि)—विपश्यना विशोधन विन्यास, इगतपुरी, 1998.

खुद्दकपाठपालि, उदानपालि, इतिवुत्तकपालि, चरियापिटकपालि— संपा. द्वारिकादास शास्त्री, हिन्दी अनुवाद सहित, बौद्ध भारती, वाराणसी, 2003.

जातकट्ठकथा—विपश्यना विशोधन विन्यास, इगतपुरी, भाग-1 से 5, 1998.

—संपा. भिक्षु धर्मरक्षित, भारतीय ज्ञानपीठ, काशी, प्रथम भाग, 1951.

जातकमाला—संपा. जगदीशचन्द्र मिश्र, हिन्दी अनुवाद एवं भूमिका सहित, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी, द्वितीय संस्करण, 1989.

—संपा. सूर्यनारायण चौधरी, मूल संस्कृत हिन्दी अनुवाद, भूमिका टिप्पण सहित, मोतीलाल बनारसीदास पब्लिशर्स, प्रा. लि., दिल्ली, [द्वितीय संशोधित संस्करण, 1971], पुनर्मुद्रण, 1991.

तत्त्वसंग्रह—शान्तरक्षित विरचित, संपा.-द्वारिकादास शास्त्री, कमलशील पंजिका सहित, बौद्ध भारती वाराणसी, भाग-1, 1981, भाग-2, 1982.

तत्त्वसंग्रह-शब्दार्थपरीक्षा—शान्तरक्षित विरचित, अनुवादक व्याख्या-रमेशचन्द्र शर्मा, कमलशील पंजिका पर आधारित हिन्दी व्याख्या सहित, राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर, 2000.

दीघनिकायो—विपश्यना विशोधन विन्यास, इगतपुरी, भाग-1, सीलक्खन्धवग्गो, भाग-2, महावग्गो, भाग-3, पथिकवग्गो, 1993.

दीघनिकायपालि—संपा. द्वारिकादास शास्त्री, हिन्दी अनुवाद सहित, बौद्धभारती, वाराणसी, भाग-1, सीलक्खन्धवग्गो, भाग-2, महावग्गो, भाग-3, पथिकवग्गो, 1997.

धम्मपद—अनुवादक धर्मानंद कोसाम्बी, रामनारायण पाठक, गुजरात पुरातत्त्व मंदिर, अहमदाबाद, 1924.

—संपा. राहुल सांकृत्यायन, रंगून, 1937, [मूल अंग्रेजी में, अनुवादक-एफ. मैक्समूलर, से.बु.ई. ऑक्सफोर्ड, 1898, संपा.-रिजडेविड्स, से.बु.बु., लंदन, 1931].

बुद्धवंशअट्ठकथा—विपश्यना विशोधन विन्यास, इगतपुरी, महाराष्ट्र, 1998.

मज्झिमनिकाय—अनुवादक राहुल सांकृत्यायन, महाबोधि सभा, सारनाथ, वाराणसी, [प्रथम संस्करण, 1933], द्वितीय संस्करण, 1964.

मज्झिमनिकायपालि—संपा. द्वारिकादास शास्त्री, हिन्दी अनुवाद सहित, बौद्ध भारती, वाराणसी, प्रथम-द्वितीय भाग, मूलपण्णासकं तृतीय-चतुर्थ भाग, मज्झिमपण्णासकं, 1991.

मज्झिमनिकायो—विपश्यना विशोधन विन्यास, इगतपुरी, प्रथम भाग-मूलपण्णासपालि, द्वितीय भाग, मज्झिमपण्णासपालि, 1998.

मिलिन्दपञ्हपालि—विपश्यना विशोधन विन्यास, इगतपुरी, 1998.

—संपा. द्वारिकादास शास्त्री, समीक्षात्मक भूमिका एवं हिन्दी रूपान्तर सहित, बौद्ध भारती, वाराणसी, तृतीय संस्करण, 2006.

ललितविस्तर—संपा. पी.एल. वैद्य, मिथिलाविद्यापीठ प्रधानेन प्रकाशित, बौद्ध संस्कृत ग्रन्थावली-1, दरभंगा, 1958.

विसुद्धिमग्ग—विपश्यना विशोधन विन्यास, इगतपुरी, प्रथम-द्वितीय भाग, 1998.

—संपा. द्वारिकादास शास्त्री, हिन्दी अनुवाद सहित, बौद्ध भारती, वाराणसी, प्रथम-द्वितीय-तृतीय भाग, 2005, 2002, 2006.

सुत्तनिपात अट्ठकथा—विपश्यना विशोधन विन्यास, इगतपुरी, महाराष्ट्र, प्रथम-द्वितीय भाग, 1998.

सुत्तनिपातपालि—संपा. द्वारिकादास शास्त्री, हिन्दी अनुवाद सहित, बौद्ध भारती, वाराणसी, 2005.

संयुत्तनिकायपालि—संपा. द्वारिकादास शास्त्री, हिन्दी अनुवाद सहित, बौद्ध भारती, वाराणसी, भाग-1, सगाथवग्गो, भाग-2, निदानवग्गो, भाग-3, खन्धवग्गो, भाग-4, सलायतनवग्गो, भाग-5, महावग्गो, 2000.

*Aṅguttara Nikāya*–ed. by R. Morris and E. Hardy PTS (Pali Text Society), London, 1885-1900.

–Eng. trans. Pt.-I by E.R.J. Gooneratne, Galle, Ceylon, 1913.

–Eng. trans. Pt.-II by A.D. Jayasundara (ed. by F.L. Woodward), Adyar, 1925.

–Eng. trans. Vol.-I, II and V by F.L. Woodward, and Vol. III and IV by E.M. Hare PTS, London, 1932-36.

*Buddhavaṁśa*–ed. by R. Morris, PTS, London, 1882.

–Eng. trans. (The Minor Anthologies of the Pali Canon., Part-III) by B.C. Law PTS, London, 1938.

*Dhammapada*–ed. by S.S. Thera, PTS, London, 1914.

–Eng. trans. by F. Max Müller, SBE Oxford, 1898.

–Ed. and trans. (The Minor Anthologies of the Pali Canon, Pt.-I) by T.W. Rhys Davids, SBB, London, 1931.

*Dīgha Nikāya*–ed. by T.W. Rhys Davids and J.E. Carpenter, 3 Vols. PTS, London, 1890, 1903, 1911.

–Eng. trans. (Dialogues of the Buddha) by T.W. Rhys Davids, 3 Vol. SBB, London, 1899, 1910, 1921.

[Selection trans. by T.W. Rhys Davids, SBE, Oxford, 1881].

*Jātaka*–ed. by V. Fausböll, 7 Vols., London, 1877-97, Eng. trans. from Pali, under the editorship of E.B. Cowell 7 Vols., Cambridge, 1895-1913, Reprinted, by Cosmo Publication, Delhi, 1973-1978.

*Jātakamālā*–ed. by H. Kern Boston, 1891.

–Eng. trans. by J. Speyar SBB, London, 1895.

*Lalitavistara*–ed. by S. Lefmann, Halle, 1902-08, also ed. by R. Mitra, Calcutta, 1877.

*Majjhima Nikāya*–ed. by V. Trenckner and R. Chalmers PTS, London, 1888-1902.

–Eng. trans. (further Dialogues of the Buddha) by Lord Chalmers. 2 Vols. SBB, London, 1926-27.

[Selections trans. by T.W. Rhys Davids SBE Oxford, 1881].

*Saṁyutta Nikāya*–ed. by Leon Freer, PTS, London, 1884-98, Indexes by Rhys Davids, London, 1904, Eng. trans. (Book of the Kindred Sayings or Grouped Suttas) by Rhys Davids and F.L. Woodward, PTS, London, 1917-30.

*Sutta Nipāta*–ed. by Andersen and H. Smith, PTS, London, 1913, Eng. trans. by V. Fausböll, SBE, Oxford, 1898, Text and trans. by R. Chalmers, HOS (Harvard Oriental Series), Cambridge, Mass, 1932.

*Sumaṅgala Vilāsinī* (Commentary on *Dīgha Nikāya*)–ed. by Rhys Davids, PTS, London, 1886.

*Vinaya Piṭaka*–ed. by H. Oldenberg, PTS, London, 1879-83, Eng. trans. (Vinaya Texts) by Rhys Davids and H. Oldenberg, SBE, Oxford, 1881-85.

## (d) ब्राह्मण (वैदिक, सूत्र, महाकाव्य, पुराण और व्याकरण) ग्रन्थ

अष्टाध्यायी (पाणिनीविरचित)–व्याख्या. ईश्वरचन्द्र, चन्द्रलेखा-हिन्दी व्याख्यायुक्त, अनेक सूत्रपाठ-सूत्रवार्तिक उदाहरण और सूची सहित, चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, भाग 1-2, 2004.

आपस्तम्ब धर्मसूत्र–संपा. मद्धरदत्तमिश्र, उज्जवलाख्ययावृत्या संवलितम्, हिन्दी व्याख्याकार-उमेशचन्द्र पाण्डेय, चौखम्बा संस्कृत सीरीज, वाराणसी, [प्रथम संस्करण, 1932], द्वितीय संस्करण, 1969.

उपनिषत्संग्रह (188 उपनिषद् संग्रह)–संपा. संस्कृत प्रस्तावना सहित-जे.एल. शास्त्री, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, भाग 1-2, [प्रथम संस्करण, 1970], पुनमुर्द्रण, 1984.

ईशादि नो उपनिषद् (ईश, केन, कठ, प्रश्न, मुण्डक, माण्डूक्य, ऐतरेय, तैत्तरीय और श्वेताश्वतर)–व्याख्या. हरिकृष्णदास गोयन्दका, मन्त्र, अन्वय, हिन्दी में अन्वयार्थ, हिन्दी व्याख्या, वर्णानुक्रमणिका एवं विषयसूची सहित, मोतीलाल जालान, गीता प्रेस, गोरखपुर, [प्रथम संस्करण, 1954], षष्ठ संस्करण, 1969.

छान्दोग्योपनिषद्–सानुवाद शांकरभाष्यसहित, गीता प्रेस, गोरखपुर, [प्रथम संस्करण, 1938], पंचम संस्करण, 1965.

नारदपरिव्राजकोपनिषद् (उपनिषत्संग्रह)–मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 1970.

पारस्करगृह्यसूत्रम्–संपा. ब्रह्मानन्द त्रिपाठी, हरिहर, गदाधर, भाष्योद्वयोपेतम् तच्च विमला, हिन्दी व्याख्योपेतम्, वाप्यादि प्रतिष्ठा-शोचसूत्र, स्नानसूत्र, श्राद्धसूत्र-भोजन सूत्रादि परिशिष्ट सहितम्, हिन्दी व्याख्याकार-जगदीशचन्द्र मिश्र, चौखम्बा सूरभारति प्रकाशन, वाराणसी, द्वितीय संस्करण, 2000.

मनुस्मृति—संपा. गोपालशास्त्री, हिन्दी व्याख्या. हरगोविन्दशास्त्री, श्री कूल्लूकभट्टप्रणीत 'मन्वर्थमुक्तावली' टीका सहित, 'मणिप्रभा', हिन्दी व्याख्योपेता क्षेपक परिशिष्टश्लोकैः श्लोकानुक्रमणिकया च सहिता, चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, वाराणसी, द्वितीय संस्करण, 1970.

महाभारत—संपा. रामचन्द्रशास्त्री, नीलकण्ठविरचित भारतभावदीप टीका सहित, ओरियण्टल बुक्स रीप्रिंट कॉरपोरेशन, नई दिल्ली, खण्ड-1, आदिपर्व, सभापर्व, खण्ड-2, वनपर्व, खण्ड-3, विराटपर्व, उद्योगपर्व, भीष्मपर्व, खण्ड-4, द्रोणपर्व, कर्णपर्व, शल्यपर्व, सौप्तिकपर्व, स्त्रीपर्व, खण्ड-5, शांतिपर्व खण्ड-6, अनुशासनपर्व, अश्वमेधिकपर्व, आश्रमवासिकपर्व, महाप्रस्थानिकपर्व, स्वर्गारोहणपर्व, द्वितीय संस्करण, 1979.

—संपा. हनुमानप्रसाद पोद्दार, संस्कृत मूल और हिन्दी भाषान्तर सहित, गीताप्रेस, गोरखपुर, आदिपर्व, 1955.

—संपा. दामोदर सातवलेकर, मूल संस्कृत श्लोक और हिन्दी अर्थ सहित, स्वाध्याय मण्डल, पारडी, गुजरात, शांतिपर्व, खण्ड-1, 1979, खण्ड-2, 1980.

मुण्डकोपनिषद्—मोतीलाल जालान, गीताप्रेस गोरखपुर, दसवां संस्करण, वि.सं. 2026 (= ई.सन् 1970).

मैत्रोयण्युपनिषत् (उपनिषत्संग्रह)—मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 1970.

रामायण—सचित्र हिन्दी भाषान्तर सहित, गीताप्रेस, गोरखपुर, प्रथम भाग, [प्रथम संस्करण, 1960], द्वितीय संस्करण, 1967.

श्वेताश्वतरोपनिषद्—संपा. हनुमानप्रसाद पोद्दार और चिमनलाल गोस्वामी, गीताप्रेस, गोरखपुर, चतुर्थ संस्करण, वि.सं. 2055 (= ई.सन् 1998).

श्रीमद्भगवतगीता—हिन्दी परिभाष्य सहित, अपर्णा प्रकाशन, करनाल, हरियाणा, भाग-1, 1990.

श्रीमद्भागवतमहापुराणम्—प्रस्तावना लेखक ब्रह्मानन्द त्रिपाठी, वंशीधरी टीकाद्वययुक्त चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, संशोधित संस्करण, 1993.

ऋग्वेद—संपा. राम शर्मा, आचार्य संस्कृति संस्थान, बरैली, द्वितीय संस्करण, 1962.

*Aitareya Āraṇyaka*–ed. by Arthur Berriedale Keith, ed. from the Manuscripts, with introduction, translation, notes, indexes and an appendix containing the porton Hitherto unpublished of the *Śaṅkhāyana Ārṇyaka*, Oxford University Press, London, 1909.

*Āpastamba Dharma-sutra*–ed. by G. Bühler, Bombay Sanskrit Series, Bombay, 1892-94.

*Bhagavad-gītā* (As It Is)–ed. by A.C. Bhaktivedanta Swami, with Original Sanskrit text, Roman transliteration, English equivalents, translation and elaborate purports, Colliers Books, New York, Collier Macmillan Limited, London, 1972.

*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*–Comm. by Nity Chaitanya yati, with original text in roman transliteration English translation and appendices, D.K. Printworld, Pvt. Ltd., Delhi, Vol.-I, Madhu Kāṇḍa, 1994, Vol.-II, Muni Kāṇḍa, 1995, Vol.-III, Khila Kāṇḍa, 1996.

*Chāndogya Upaniṣad*—Eng. trans. with Comm. by Muni Narayana Prasad, with original text in Sanskrit and Roman transliteration, D.K. Printworld Pvt. Ltd., Delhi, 2006.

*Vaśiṣṭha Dharmasūtra*–ed. by A.A. Fuhrer, Government Central Press, Bombay, 2nd edn., 1916.

## (e) दार्शनिक ग्रन्थ

तत्त्वोपप्लवसिंह (जयराशिभट्ट विरचित)—संपा. रसिकलाल सी पारीख एवं सुखलाल संघवी, चार्वाक परम्परा का संस्कृत ग्रन्थ, अंग्रेजी प्रस्तावनायुक्त, गायकवाड ओरियंटल सिरीज, बड़ौदा, 1940.

न्यायसूत्र (गौतमऋषि विरचित)—संपा. श्रीराम शर्मा, संस्कृति संस्थान, बरैली, 1964.

योगदर्शन (महर्षि पतंजलि विरचित)—संपा. श्रीराम शर्मा, संस्कृत संस्थान, बरैली, तीसरा संस्करण, 1969.

योगशास्त्र (हेमचन्द्राचार्य विरचित)—श्री निर्ग्रन्थ साहित्य प्रकाशन, दिल्ली, 1975.

—अनुवादक मुनि पद्मविजयजी, संजय साहित्य प्रकाशन, जयपुर, 1975.

वेदांतदर्शन (ब्रह्मसूत्र)—व्याख्या. हरिकृष्णदास गोयंदका, मूल, सरल हिन्दी व्याख्या सहित, गीताप्रेस, गोरखपुर, उन्नीसवां संस्करण, वि.सं. 2053 (= ई. सन् 2001).

षड्दर्शनसमुच्चय (हरिभद्रसूरि विरचित)—संपा. महेन्द्रकुमार जैन, गुणरत्नसूरिकृत तर्करहस्यदीपिका, सोमतिलकसूरिकृत लघुवृत्ति तथा अज्ञातकर्तृक अवचूर्णि सहित, भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन, दिल्ली, [प्रथम संस्करण, 1970], तृतीय संस्करण, 1989.

स्याद्वादमंजरी (मल्लिषेणसूरि विरचित)—संपा. एवं हिन्दी अनुवादक-जगदीशचन्द्र जैन, परमश्रुत प्रभावक मंडल, आगास, गुजरात, तृतीय संस्करण, 1970.

सर्वदर्शनसंग्रह (माधवाचार्यविरचित)—भाष्यकार उमाशंकर शर्मा, परिशिष्ट हिन्दी भाष्य सहित, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, [प्रथम संस्करण, 1964], तृतीय संस्करण, 1984.

सांख्यसूत्रम् (कपिलमूनि विरचित)—संपा. रामशंकर भट्टाचार्य, भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, वि.सं. 2022 [= ई. सन् 1965].

सांख्यकारिका(ईश्वरकृष्णविरचित)—संपा. ब्रजमोहन चतुर्वेदी, विस्तृत भूमिका, भाषानुवाद तथा अनुराधा संस्कृत हिन्दी व्याख्या सहित, नेशनल पब्लिशिंग हाऊस, दिल्ली, [प्रथम संस्करण, 1969], द्वितीय संस्करण, 1975.

—व्याख्या. उमाकान्त शुक्ल, प्रियंवदा हिन्दी व्याख्या सहित, ज्ञान प्रकाशन, मेरठ, 1989.

## (f) अन्य ग्रन्थ

अर्थशास्त्र (कौटिल्यविरचित)—व्याख्याकार वाचस्पति गैरोला, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, चतुर्थ संस्करण, 2000.

कादम्बरी (बाणभट्टविरचित)—संपा. मोहनदेवपन्त, भानुचन्द्र सिद्धचन्द्रगणिविरचितया संस्कृतटीकयासंवलिता हिन्दीभाषानुवादेनचालङ्कृता, मोतीलाल बनारसीदास, पब्लिशर्स, प्रा.लि., दिल्ली, पूर्वार्द्ध भाग, [प्रथम संस्करण, 1971], संशोधित संस्करण, 1996.

कामसूत्र (वात्स्यायनविरचित)—संपा. देवदत्तशास्त्री, श्री यशोधर विरचित 'जयमंगला', व्याख्यासहित, चौखम्बा संस्कृत संस्थान, वाराणसी, तृतीय संस्करण, 1982.

दशकुमारचरितम् (दण्डिविरचित)—टीकाकार विश्वनाथ झा, मोतीलाल बनारसीदास, पब्लिशर्स प्रा.लि., दिल्ली, [द्वितीय संस्करण, 1972], संशोधित संस्करण, 1991.

हिन्दी कामसूत्र—संपा. श्री देवदत्त शास्त्री, जयमंगला टीका सहित, चौखम्भा संस्कृत संस्थान, वाराणसी, चतुर्थ संस्करण, 1992.

*Arthaśāstra* of Kauṭilya–ed. by R. Shamasastri, Mysore, 1919.

–ed. by J. Jally and R. Schmidt, 2 Vols., Lahore, 1923-24.

–ed. with comm. Śrimūla by T. Ganapatī Śāstri,3 Vols. Trivandrum, 1924-25.

– translated from the original Sanskrit and with an Introduction and Notes by Pratap Chandra Chunder, M.P. Birala Foundation, Research Publication, Calcutta, 1995.

## 2. उप-अनुसंगी प्रमाण

### (a) सामान्य आधुनिक ग्रन्थ, शोध-प्रबन्ध, लेख इत्यादि

अग्रवाल, वासुदेवशरण—पाणिनीकालीन भारतवर्ष, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, [प्रथम संस्करण, 1955], द्वितीय संस्करण, 1969.

आचार्य महाप्रज्ञ—इक्कीसवीं शताब्दी और जैन धर्म, जैन विश्व भारती प्रकाशन, लाडनूं, 2002.

—जैन दर्शन और अनेकान्तवाद, आदर्श साहित्य संघ प्रकाशन, चूरू, राजस्थान, 2003.

—कर्मवाद, आदर्श साहित्य संघ प्रकाशन, चूरू, राजस्थान, 1999.

ओझा, गोरीशंकर—भारतीय प्राचीन लिपिमाला, अजमेर, वि.सं. 1975 (= ई.सन् 1918).

उपाध्याय, बलदेव—भारतीय धर्म और दर्शन, चौखम्बा पब्लिशर्स, वाराणसी, 2000.

—भारतीय दर्शन (भारतवर्ष की विविध दार्शनिक-वैदिक और तांत्रिक विचारधाराओं का प्रामाणिक विवेचन), [प्रथम संस्करण, 1942], सप्तम संस्करण, 1966.

उपाध्याय, भरतसिंह—बुद्धकालीन भारतीय भूगोल (पालि त्रिपिटक और उसकी अट्टकथाओं के आधार पर), हिन्दी साहित्य सम्मेलन प्रयाग, इलाहाबाद [प्रथम संस्करण, 1961], द्वितीय संस्करण, 1991.

कापडिया, हीरालाल—*आगमोनुं दिग्दर्शन*, भावनगर, 1948.

कौसल्यायन, भदन्त आनन्द—जातक, हिन्दी अनुवाद, हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग, इलाहाबाद, [खण्ड-1, 2, 3, 4, 5, 6 प्रथम संस्करण, 1941, 1942, 1946, 1951, 1954, 1954], खण्ड-1, 2, 3, 4, 5, 6, द्वितीय संस्करण, 1985, 1985, 1986, 1985, 1985, 1987.

गोयल, श्रीराम—प्राचीन भारतीय अभिलेख संग्रह, मूलपाठ, अनुवाद तथा व्याख्या एवं ए.एल. बाशम द्वारा भूमिका, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर, खण्ड-1, प्राक्गुप्तयुगीन, 1982.

जैन, कैलाशचन्द्र—जैन धर्म का इतिहास, डी.के. प्रिंटवर्ल्ड, प्रा. लि., दिल्ली, भाग-1, महावीर के पूर्व जैन धर्म और उसका काल, 2005.

जैन, जगदीशचन्द्र—जैन आगम साहित्य में भारतीय समाज, चौखम्बा पब्लिशर्स, वाराणसी, 1967.

जैन, लालचन्द—जैनदर्शन में आत्म-विचार, पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान, वाराणसी, 1984.

जैन, सागरमल—जैन बौद्ध, गीता के आचार-दर्शनों का अनुशीलन, राजस्थान प्राकृत भारती संस्थान, जयपुर, खण्ड 1-2, 1982.

—जैन, बौद्ध और औपनिषदिक ऋषियों के उपदेशों का प्राचीनतम संकलन : ऋषिभाषित, पृ. 83-90.

—महावीरकालीन विभिन्न आत्मवाद एवं जैन आत्मवाद का वैशिष्ट्य, पृ. 112-117.

—प्राचीन जैन आगमों में चार्वाक दर्शन का प्रस्तुतीकरण एवं समीक्षा, पृ. 217-223.

जैन विद्या के विविध आयाम, खण्ड-6 (सागरमल जैन अभिनन्दन ग्रन्थ), पार्श्वनाथ विद्यापीठ, वाराणसी, 1998.

दयाकृष्ण (संपा.)—पाश्चात्य दर्शन का इतिहास, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर, भाग-1, [प्रथम संस्करण, 1979], द्वितीय संस्करण, 1988.

देवराज, नंदकिशोर (संपा.)—भारतीय दर्शन (ऐतिहासिक और समीक्षात्मक विवेचन), उत्तरप्रदेश हिन्दी संस्थान, लखनऊ, [प्रथम संस्करण, 1975], तृतीय संस्करण, 1983.

देवेन्द्रमुनि—जैन दर्शन : स्वरूप और विश्लेषण, श्री तारक गुरु ग्रन्थालय, उदयपुर, [प्रथम संस्करण, 1975], द्वितीय संस्करण, 1996.

—जैन आगम साहित्य : मनन और मीमांसा, श्री तारक गुरु ग्रन्थालय, उदयपुर, [प्रथम संस्करण, 1977], द्वितीय संस्करण, 2005.

दोशी, बेचरदास—जैन साहित्य का वृहद् इतिहास, पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान, वाराणसी-5, भाग-1, अंग आगम, [प्रथम संस्करण, 1966], द्वितीय संस्करण, 1989.

नरेन्द्रदेव—बौद्ध धर्म दर्शन, मोतीलाल बनारसीदास पब्लिशर्स, दिल्ली, 1956।

पाण्डेय, रामसुरेश—महाभारत और पुराणों में सांख्यदर्शन, नेशनल पब्लिशिंग हाउस, दिल्ली, 1972.

बेलानी, फतेहचंद—जैन ग्रन्थ और ग्रन्थकार, जैन संस्कृति संशोधन मंडल की लघु पुस्तिकायें खण्ड-1, जैन संस्कृति संशोधन मंडल, वाराणसी, 1950, पृ.1-62.

भाटिया, ऋषिगोपाल—सृष्टि की उत्पत्ति, सिद्धार्थ पब्लिकेशन, 1023/13, अर्बन एस्टेट, करनाल, 1990.

भट्टाचार्य, सुखमय—महाभारतकालीन समाज, लोकभारती प्रकाशन, इलाहबाद, 1966.

मजूमदार, रमेशचन्द्र—प्राचीन भारत, मोतीलाल बनारसीदास पब्लिशर्स, दिल्ली, [प्रथम संस्करण, 1962], द्वितीय संशोधित संस्करण, 1973.

मसीह, या.—पाश्चात्य दर्शन का समीक्षात्मक इतिहास (यूनानी, मध्ययुगीन, आधुनिक और हेगेल दर्शन), मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, पंचम संशोधित संस्करण, 1994.

[प्रथम चार संस्करण, पाश्चात्य आधुनिक दर्शन की समीक्षात्मक व्याख्या, नाम से].

मालवणिया, दलसुख—भगवान महावीर, जैन संस्कृति संशोधन मंडल की लघु पुस्तिकायें, खण्ड-1, जैन संस्कृति संशोधन मंडल, वाराणसी,1951, पृ. 1-16.

—आत्ममीमांसा, जैन संस्कृति संशोधन मण्डल, बनारस, 1953.

—जैन अध्ययन की प्रगति, जैन संस्कृति संशोधन मंडल की लघु पुस्तिकायें खण्ड-1,जैन संस्कृति संशोधन मंडल, वाराणसी,1958, पृ.1-22.

—जैन दर्शन का आदिकाल, लालभाई दलपतभाई, भारतीय संस्कृति विद्या मंदिर, अहमदाबाद, 1980.

—आगम युग का जैन दर्शन, [प्रथम संस्करण, 1956, सन्मति ज्ञानपीठ, आगरा, अनुपलब्ध] प्राकृत भारती अकादमी, जयपुर, द्वितीय संस्करण, 1990.

—गणधरवाद, जिनभद्रगणि क्षमाश्रमणकृत, राजस्थान प्राकृत भारती संस्थान, जयपुर, 1982.

मुनि कल्याण विजयजी—वीर निर्वाण संवत् और जैन कालगणना, शारदाबेन चिमनभाई एज्युकेशनल रिसर्च सेंटर, शाहीबाग, अहमदाबाद, संशोधित संस्करण, 2000.

मुनि नथमल—जैन दर्शन के मौलिक तत्त्व, मोतीलाल बैंगानी चैरिटेबल ट्रस्ट, कलकत्ता, खण्ड-1, वि.सं. 2016 (= ई.सन् 1949), खण्ड-2, आदर्श साहित्य संघ, चूरू, राजस्थान, 1960.

जैनदर्शन : मनन और मीमांसा, आदर्श साहित्य संघ प्रकाशन, चूरू, राजस्थान, 1973.

मुनि नगराज—आगम और त्रिपिटक एक अनुशीलन, नौरंग रॉय कॉन्सेप्ट पब्लिशिंग कम्पनी, नई दिल्ली, खण्ड-1, इतिहास और परम्परा-1969, खण्ड-2, भाषा एवं साहित्य-1982, खण्ड-3, तत्त्व आचार व कथानुयोग-1991, अंग्रेजी अनुवाद, महेन्द्र मुनि और के.सी. ललवानी, भाग-1, 2005, भाग-2, 2003.

मिश्र, आद्याप्रसाद—सांख्य दर्शन की ऐतिहासिक परम्परा, सत्य प्रकाशन, इलाहबाद, 1967.

युवाचार्य महाप्रज्ञ—आगम संपादन की समस्याएँ, जैन श्वेताम्बर तेरापंथी महासभा, कलकत्ता, 1993.

राकेशमुनि—भारतीय दर्शन के प्रमुख वाद, आदर्श साहित्य संघ प्रकाशन, चूरू, राजस्थान, 1988.

रानाडे, रामचन्द्र दत्तात्रेय—उपनिषद्-दर्शन का रचनात्मक सर्वेक्षण, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर, 1971.

शास्त्री, कैलाशचन्द्र—जैन साहित्य का इतिहास [पूर्व पीठीका], श्री गणेश वर्णी दिगम्बर जैन संस्थान, नरिया, वाराणसी-5, [प्रथम संस्करण, 1963], द्वितीय संस्करण, 1996.

शास्त्री, उदयवीर—सांख्य दर्शन का इतिहास, गोविन्दराम हासानन्द, दिल्ली, [प्रथम संस्करण, 1979], संशोधित संस्करण, 1991.

—प्राचीन सांख्य सन्दर्भ, गोविन्दराम हासानन्द, दिल्ली, 1991.

—वेदान्त दर्शन का इतिहास, गोविन्दराम हासानन्द, दिल्ली, 1991.

शास्त्री, देवेन्द्रकुमार—जैनधर्मः प्राचीन इतिवृत्त और सिद्धान्त, गुरु गोपालदास बरैया स्मृति ग्रन्थ, अखिल भारतीय दिगम्बर जैन विद्वत परिषद्, 1967, पृ. 342-348.

संघवी, सुखलाल—निर्ग्रन्थ संप्रदाय, जैन संस्कृति संशोधक मण्डल, बनारस, 1947.

—जैन संस्कृति का हृदय, जैन संस्कृति संशोधन मंडल की लघु पुस्तिकायें, खण्ड-1, जैन संस्कृति संशोधन मंडल, वाराणसी, 1951, पृ.1-17.

—भारतीय तत्त्वविद्या, महाराज सयाजीराव युनिवर्सिटी, बड़ौदा के तत्वावधान में महाराजा सयाजीराव ओनरेरियम लेक्चर्स के अन्तर्गत जगत्, जीव और ईश्वर के संबंध में दिये गये पांच व्याख्यान, बड़ौदा युनिवर्सिटी, बड़ौदा, रतिलाल दीपचन्द देसाई, मंत्री ज्ञानोदय ट्रस्ट, अनेकान्त विहार, अहमदाबाद, 1960.

समणी मंगलप्रज्ञा—जैन आगम में दर्शन, जैन विश्वभारती, लाडनूँ, 2005.

सराओ, के. टी. एस.—प्राचीन भारतीय बौद्ध धर्म : उद्भव, स्वरूप एवं पतन, द कॉरपोरेट बॉडी ऑफ द बुद्ध एज्युकेशनल फाउन्डेशन ताइपेइ, ताइवान, द्वितीय संशोधित संस्करण, 2005.

[प्रथम संस्करण, 2004 देहली यूनीवर्सिटी, देहली]

साध्वी सुधाकुमारी—प्रमुख जैनागमों में भारतीय दर्शन के तत्त्व, भैरूलाल मांगीलाल धर्मावत, बड़ा बाजार, उदयपुर, 1994.

सांकृत्यायन, राहुल—दर्शन-दिग्दर्शन, किताब महल, 22-ए सरोजनी नायडू मार्ग, इलाहाबाद, 1944.

—पालि साहित्य का इतिहास, उत्तरप्रदेश हिन्दी संस्थान, लखनऊ, [प्रथम संस्करण,1963], तृतीय संस्करण, 1992.

सिंह, अरुणप्रताप—सूत्रकृतांग में वर्णित कुछ ऋषियों की पहचान, पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान, वाराणसी-7, 1991, पृ. 218-226.

सिंह, मदनमोहन—बुद्धकालीन समाज और धर्म, बिहार हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, पटना, 1972.

सिन्हा, हरेन्द्रप्रसाद—भारतीय दर्शन की रूपरेखा, मोतीलाल बनारसीदास, अशोक राजपथ, पटना, तृतीय संशोधित संस्करण, 1974.

हस्तीमलजी महाराज—जैन धर्म का मौलिक इतिहास, जैन इतिहास समिति, जयपुर, राजस्थान, खण्ड-1, 1971, खण्ड-2, 1974.

हिरियन्ना, एम.—भारतीय दर्शन की रूपरेखा, हिन्दी अनुवादक-गोवर्धन भट्ट, मंजुगुप्त, सुखवीर चौधरी आदि, राजकमल प्रकाशन प्रा.लि., दिल्ली, द्वितीय संस्करण, 1973.

Altekar, A.S.–*Position of women in Hindu civilization,* Benares, 1938.

–*Education in Ancient India,* Varanasi, 1957.

Banerjee, S.R.–*Introducing Jainism,* Jain Bhawan, 25, Kalakar Street, Calcutta, 2002.

–*Chronological Development of Jain Literature,* Jain Journal, Vol. XXXV, No. 4 April, Calcutta, 2001, also published in his book *Prolegomena to Prakritica et Jainica*, Calcutta, 2005, pp. 197-225.

–*Understanding Jain Religion in a Historical Perspective,* Jain Journal, Vol. XXXVIII, No. 3 Jan., 2004, Calcutta, pp. 161-179, also published in his book *Prolegomena to Prakritica et Jainica*, Calcutta, 2005, pp. 47-69.

Banerjee, S.R. (ed.)–*Prolegomena to Prakritica et Jainica*, The Asiatic Society 1 Park Street, Kolkata, March, 2005.

Barua, B.M.–*The Ājīvikās,* Journal of the Department of Letters, Calcutta University, II, 1920, pp. 1-80.

–*A History of Pre-Ḅuddhistic Indian Philosophy,* Calcutta, [1st edn., 1921], Reprint by Motilal Banarasidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, [1st edn., 1970], 3rd edn., 1998.

Basham, A.L.–*History and Doctrines of the Ājīvikas,* London [1st edn., 1951], Reprint by Motilal Banarasidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1999.

Bhandarkar, D.R.–*Ājīvikās,* Indian Antiquary, XLI, 1912, pp. 286-90.

Bhattacharya, Ramkrishna–*Jain Sources for the Study of Cārvāka Materialist Idea in India,* Jain Journal, Vol. XXXVIII, No. 3 Jan., 2004, Calcutta, pp. 145-160.

Bühler, G.–*Über die indische sects der Jainas,* Vien, 1887.

Eng. trans. by J. Burges, The Indian Sect of the Jainas, London, 1903.

Chakravarti, Pulinbihari–*Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought,* Oriental Books Reprint Corporation, Delhi, 2nd edn., 1975.

[Originally Published in 1951 by Metropolition Printing and Publishing House Limited, Calcutta].

Chanchreek, K.L.and Mahesh Jain–*Jainism and Western Thinkers,* Shree Publishers and Distributers, New Delhi , 2004.

Danilou, A.–*Hindu Polytheism,* Routledge & Kegan Paul, London, 1964.

Dasgupta, Debendra Chandra.–*Jain Systems of Education,* Motilal Banarasidass Publishers, Delhi, [1st edn., 1979], 2nd edn., 1999.

Dasgupta, S.N.–*A History of Indian Philosophy,* Cambridge [Vol. I-V, 1922], Reprinted by Motilal Banarasidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, Vol. I-V, 1975.

Translated into Hindi by Kalanath Shastri & Others, *Bhāratīya Darśana Kā Itihāsa*, Rajasthan Hindi Granth Academy, Jaipur, Vol. I-V, 1978.

Davids, T.W. Rhys–*Indian Buddhism,* Lectures on the Origin and Growth of Religion (The third hibbert lectures, 1881) William and norgate 14, Henrieta Street, Convent Garden, London, and 20, South frederick Street, Edinburgh, 1891.

–*Buddhist India*, [1st edn., 1903, London, 5th edn., 1950, Calcutta], 9th edn., in 1970 by Indological Book House, Delhi.

–*A Manual of Buddhism*, Oriental Books Reprint Corporation, 54 Rani Jhansi Road, New Delhi, 1978 [Originally published in 1932 by the Sheldon Press, London]

–*The History and Literature of Buddhism*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1999.

Deussen, Paul–*The Philosophy of the Upanisads* (Original in German), trans. into English by Rev. A.S. Geden, 1st Indian edn., by Motilal Banarasidass Publishers, Delhi, 1999.

Fick, R.–*Die Sociale Gliederung Im Nordostlichen Indien Zu Buddha's Zeit*, Kiel, 1897, Eng. trans. by S.K. Maitra, The Social Organization in North-East India in Budda's Time, Calcutta, 1920.

Gopani, A.S.–*Ājivika Sect–a new Interpretation*, Bhārtīya Vidyā, 1941 II, pp. 201-10, and III, pp. 47-59.

Hoernle, A.F.R.–*Ājīvikās*, Encyclopaedia of Religion and Ethics, I, pp. 259-69.

Jain, J.C.–*Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canon and Commentaries*, 6th Century B.C. to 17th Century A.D., Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., Delhi, [1st edn., 1947], 2nd Revised edn., 1984.

Jain, K.C.–*Lord Mahāvīra And His Times,* Motilal Banarasidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, [1st edn., 1974], Revised edn., 1991.

Kapadia, H.R.–*A History of the Canonical Literature of the Jainas*, Sharadaben Chimanbhai Educational Research Centre, opp. Ranakpur Society, Shahibaug Ahmedabad, [1st edn.,1941], Reprinted in 2000.

Kern, H.–*Manual of Indian Buddhism*, Strajeberg, 1896, Reprinted by Bharatiya Kala Prakashan, Delhi, 1992.

Lalwani, G. and S.R. Banerjee–*Sacred Literature of the Jainas*, Jain Bhawan, 25, Kalakar Street, Calcutta, 1999.

Law, B.C.–*North India in the Sixth Century B.C.*, The History and Culture of the Indian People, Bharatiya Vidya Bhavan, Mumbai, Vol. II, The Age of Imperial Unity [1st edn., 1951], 6th edn.,1990 pp. 1-17.

–*Gautam Buddha and the Paribrājakas*, Buddhistic Studies, Indological Book House, Delhi, 1983. pp.89-112.

Majumdar, R.C. (ed.)–*The History and Culture of the Indian People*, Bharatiya Vidya Bhavan, Mumbai, Vol.-I, The Vedic Age [1st edn., 1951], 6th edn., 1996, pp. 471-476, 498-502, Vol.-II, The Age of Imperial Unity [1st edn., 1951], 6th edn., 1990, pp. 1-36, 396-407.

Majumdar, R.C., H.C. Ray Chaudhari and K.K. Datta–*An Advanced History of India*, MacMillan & Co., London, 2nd edn., 1950.

MaxMüller, F.–*Six Systems of Indian Philosophy*, [London, 1889].

4th Indian edn. in 1971 by Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi.

McCrindle, J.W.–*The Invasion of India by Alexander of the Great as Described by Arrian*, Q Curtius Diodors, Plutarch and Justin, New ed. Westminster, 1896.

Mookerji, R.K.–*Chandragupta Maurya And His Times*, Rajkamal Publication, Bombay, 1952.

–*Rise of Magadhan Imperialism*,The History and Culture of the Indian People, Bharatiya Vidya Bhavan, Mumbai, Vol. II, The Age of Imperial Unity [1st edn., 1951], 6th edn.,1990, pp. 18-37.

Pande, G.C.–*Studies in the Origins of Buddhism* [1st edn., Allahabad, 1957], 3rd Revised edn. by Motilal Banarasidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi,1983.

Radhakrishan, S.–*Indian Philosophy*, [Vol.-I, II, 1923, London, George Allen & Unwin Ltd., New York, Humanities Press, New York], Trans. into Hindi, *Bhāratīya Darśana*, Rajpal & Sons, Delhi, Vol.-I, 1969, Vol.-II, 1989.

Ranade, R.D.—*Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, Bharatiya Vidya Bhavan, Chowapatty, Bombay, [1st edn. 1926], 2nd edn., 1968.

Raychaudhuri, H.C.–*Political History of Ancient India* [4th edn., Calcutta, 1938], 5th edn., Calcutta, 1950.

Sen, A.C.–*Schools and Sects in Jain Literature*, Vishva Bharati, Santiniketan, West Bengal, 1931.

Sikdar, J.C.–*Studies in the Bhagwati Sutra*, Research Institute of Prakrit Jainology & Ahimsa, Muzaffarpur, Bihar, 1964.

Vijaya Bhuvanbhanusuri–*Gaṇadharavāda* of Jinabhadragaṇi, *The Essentials of Bhagvan Mahavir's Philosophy*, English Translation by K. Ramappa, Motilal Banarasidass Publishers, Delhi, 1989.

Winternitz, M.–*History of Indian Literature*, Eng. trans. by S. Ketkar, University of Calcutta [Vol.-I and II 1927, 1933], Reprint by Motilal Banarasidass, Publishers Ltd., Delhi, Vol.-I [1st edn., 1981], Reprint edn., 1996, Vol.-II [1st edn., 1983], Reprint edn., 1993 also Reprint by Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1991.

[Trans. into Hindi, *Prācīna Bhāratīya Sāhitya Kā Itihāsa*, Motilal Banarasidass Pvt. Ltd., Delhi, 1st Vol. Part-I, 1961, Revised edn., 1975].

[Original in German *Geschichte der indischen Literature*, Band-III, Leipzing, 1920].

## (b) कोश एवं अन्य सन्दर्भ ग्रन्थ

आचार्य महाप्रज्ञ–भिक्षु आगम विषय कोश, अनुवाद सम्पादन-साध्वी विमलप्रज्ञा सिद्धप्रज्ञा, जैन विश्वभारती, लाडनूँ, राजस्थान, भाग-1, आवश्यक, दशवैकालिक, उत्तराध्ययन, नंदी और अनुयोगद्वार तथा उनके व्याख्या ग्रन्थों के आधार पर, 1996, भाग-2, आचारचूला, निशीथ, दशा, कल्प और व्यवहार तथा इनके व्याख्या ग्रन्थों के आधार पर, 2005.

आप्टे, वामन शिवराम–संस्कृत हिन्दी कोश, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 1966.

जैकोबी, जी.–उपनिषद् वाक्यकोश, मोतीलाल बनारसीदास, वाराणसी, 1963.

जोशी, जयशंकर–हलायुध कोश, सूचना विभाग, लखनऊ, [प्रथम संस्करण, 1957], संशोधित संस्करण, 1996.

दत्त, रामनारायण तथा रामाधरजी–महाभारत की नामानुक्रमणिका, गीताप्रेस, गोरखपुर, सं. 2016 (= ई.सन् 1959.).

बांठिया, मोहनलाल एवं श्रीचन्द चोरड़िया–वर्धमान जीवन कोश, जैन दर्शन समिति, कलकत्ता, प्रथम खण्ड, 1980, द्वितीय खण्ड, 1984, तृतीय खण्ड, 1988.

मीमांसक, युधिष्ठिर–संस्कृत धातु कोश, अर्थसहित, मंत्री रामपाल कपूर ट्रस्ट, बहालगढ़, 1982.

युवाचार्य महाप्रज्ञ–आगम शब्दकोश (अंगसुत्ताणि शब्दसूची), जैन विश्वभारती, लाडनूँ, राजस्थान, प्रथम भाग, 1980.

–निरुक्तकोश, संपा.-कुसुमप्रज्ञा, जैन विश्वभारती, लाडनूँ, राजस्थान, 1984.

रामचंदानी, इंदु–भारत ज्ञानकोश, इन्साइक्लोपीडिया ब्रिटेनिका (इंडिया), प्राइवेट लिमिटेड, नई दिल्ली और पोप्युलर प्रकाशन, मुम्बई, खण्ड-1 से 6, 2002.

[प्रथम अंग्रेजी संस्करण, एडिनबर्ग, स्कॉटलैंड, 1768 से 1771, 15वां संशोधित संस्करण, 1974, जापानी, चाइनिज और अन्य युरोपीय भाषाओं में भी उपलब्ध].

वर्णी, जिनेन्द्र—जैनेन्द्र सिद्धान्त कोश, भारतीय ज्ञानपीठ, दिल्ली, भाग-1 से 4 [प्रथम संस्करण, 1970-73], संशोधित संस्करण, 1985-88.

विजयराजेन्द्रसूरि—अभिधान राजेन्द्रकोश, श्री जैन प्रभाकर यन्त्रालय, रतलाम, भाग-2, 1910, भाग-4, 1913.

शुक्ल, दीनदयाल—भारतीय दर्शन परिभाषा कोश, प्रतिभा पब्लिकेशन, दिल्ली, 1993.

सिद्धान्तशास्त्री, बालचन्द्र—जैन लक्षणावली, वीर सेवा मंदिर, दिल्ली, खण्ड-1, 1972, खण्ड-2, 1973, खण्ड-3, 1979.

Acarya, Kala and others (ed.)–*Indian Philosophical Terms: Glosary and Sources*, Project under the joint auspious of K.J. Somaiya Bharatiya Sanskriti Peetham and Institute of Jainology, U.K. and India, Somaiya Publication Pvt. Ltd. Mumbai.New Delhi, 2004.

Hastings, James–*Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, T & T Clark, 38 George Street, New York, Charles Scribner's Son's, 597 Fifth Avenue, Vol.-I, A-Art, 1st Impression, 1908, Latest Impression, 1971.

Jain, Chhotelal–*Jain Bibliography*–An Encyclopaedic Work of Jain References in World Literature, Vir Sewa Mandir Daryaganj, Delhi, Vol. I-II, [1st edn., 1945], 2nd edn., 1982.

Larson, G.J. and Ram Shankar Bhattacharya–*Encyclopaedia of Indian Philosophy*, Vol.-IV, Sāṃkhya, Motilal Banarasidass, Delhi, 1987.

Malavania, Dalsukha–*Prakrit Proper Names*, compiled by Mohanlal Mehta & K. Rishabh Chandra, L.D. Institute of Indology, Ahmedabad, Part-I, 1970, Part-II, 1972.

Monier Williams, M.–*Sanskṛt-English Dictionary,* etymologically and philologically arranged with special reference to cognate indo-european languages [Oxford, 1899], New Indian edn., 2004 by Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., Delhi.

Potter, Karl H.–*Encyclopaedia of Indian Philosophies*, Motilal Banarasidass Publisher, Delhi, Vol.-III, Advaita Vedānta up to Śaṃkara and his pupils, [1st Indian edn., 1981], Reprint, 1998.

5239

णाणस्स सारमायारो

**जैन विश्वभारती संस्थान**
( मान्य विश्वविद्यालय )
लाडनूँ-341 306, राजस्थान, फोन : 01581-226110